



97

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

الغرب والعالم

(القسم الثاني)

• تاريخ الحضارة من خلال موضوعات

تأليف: كافين رايلي
ترجمة: د. عبدالوهاب محمد المسيري
د. هدى عبدالسميع حجازي
مراجعة: د. فؤاد زكريا



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

97

الغرب والعالم

(القسم الثاني)

تاريخ الحضارة من خلال موضوعات

تأليف: كاڤين رايلي

ترجمة: د. عبدالوهاب محمد المسيري

د. هدى عبدالسميع حجازي

مراجعة: د. فؤاد زكريا



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

الباب الرابع
بدايات العالم الحديث
1500-1800

13 السياسة والمثل العليا: الدول العلمانية والطبقات الوسطى

أبدى الأمريكيون في السنوات القليلة الماضية، ولا سيما بعد نيكسون، اهتماما جديدا بأمر الأخلاق في السياسة. وبينما سخر البعض من إمكان أن تصبح السياسة ذات طابع أخلاقي، التمس غيرهم الوسائل لتحقيق الثقة في الحكومة عن طريق إصلاح المؤسسات وانتخاب السياسيين من أصحاب المثل العليا.

وسنعمل في هذا الفصل على فهم بعض الآمال التي أصبحنا، في العصر الحديث، نعلقها عل الأخلاق السياسية بالتركيز على آراء أهم ثلاثة مفكرين سياسيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهم مكيافلي وهوبز ولوك. وترجع أهمية مكيافلي إلى قيامه بصياغة فكرتين أساسيتين في تصورنا للعلاقة بين السياسة والأخلاق، أولاهما إمكان قيام علم للسياسة أو علم السياسة، والثانية أن أخلاق الدول العلمانية الحديثة قد تكون، بل ينبغي أن تكون، مختلفة عن المثل السياسية للأفراد. ولكننا لا نعيش في عالم

يحترم العلم والدولة فحسب، فنحن نحترم أيضا أشكال الحكم الدستورية والقانونية، وهى مستمدة من ثورات الطبقة الوسطى الرأسمالية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهكذا نعود إلى النظرية السياسية عند هوبز ولوك لأنهما من بين أوائل من استكشفوا النتائج السياسية والأخلاقية الكامنة في ثورات الطبقة الوسطى هذه.

مكيافلي Niccolo Machivelli

«جرت عادة أولئك الذين يريدون أن ينالوا حظوة عند الأمير أن يسعوا إلى هذا بأن يقدموا له الهدايا من نفيس مقتنياتهم، أو ما يعلمون بأنه يدخل السرور على نفسه بشكل خاص ولذا غالبا ما يقدم للأمراء الجياد والأسلحة والخلع والدرر والحلي اللائقة بسؤددهم، ولكن رغبة مني في أن أدفع إلى سموكم شاهدا متواضعا عل إخلاصي، لم أجد بين مقتنياتي أعز ولا أسمى من علم بمآثر أعلام الرجال، اكتسبته من خبرتي الطويلة بالأحداث المعاصرة ودراستي المتصلة للماضي. وتد بذلت قصارى جهدي باحثا مدققا في أعمال العظماء. وها أنذا أقدم إلى سموكم ثمراتها بين دفتي هذا السفر الصغير»[1].

هكذا يبدأ مكيافلي كتاب الأمير. ولعل هذا «السفر الصغير» الذي يتناول الأخلاق قد نال من الثناء واللعنات، وترك من الأثر عل قرائه ما يفوق أي سفر أو كتاب آخر فقد وسم بأنه من عمل الشيطان، وبأنه فاتحة علم السياسة، وبأنه ترنيمة للحرية، وبأنه سخرية ونكتة وتحذير، وإلهام الهي-ومجرد وصف للواقع السياسي. وقد أعلن نابليون بونابرت، بعد مضي ثلاثة قرون على كتابته، أنه الكتاب السياسي الوحيد الذي يستحق القراءة، وحتى اليوم تتزايد التفسيرات المتنوعة. ولو أثبتنا قائمة بالكتب والمقالات التي نشرت عن مكيافلي والأمير لزاد حجم هذه القائمة عن الصفحات الثمانين التي يتألف منها النص الأصلي لهذا السفر الصغير وبالرغم من أنه كتب بطريقة بسيطة مباشرة، فانه أثار من التفسيرات بقدر عدد القراء تقريبا. ولكن لعل الشيء الوحيد الذي يتفق عليه الجميع هو أن الكتاب بالغ الأهمية.

إن السطور الاستهلالية المذكورة آنفا توحي بأن مكيافلي اعتبر كتابه

هدية إلى أمير. فلقد شعر بأن خير هدية يقدمها إلى لورنزودي مديتشى، حكم فلورنسا الجديد، هي أن يقدم إليه خلاصة ما يعرفه عن السياسة. ولنا أن ننظر إلى هذه «الهدية» أيضا على أنها طلب استخدام، ذلك أن مكيافلي بعد 14 عاما من الخدمة العامة لمدينته المحبوبة(من عام 1498 إلى عام 1512)، تعلم الكثير، ولكنه أصبح أخيرا بدون عمل. فقد خدم الحكومة «الجمهورية» (الحرة والشعبية) التي أطاحت بأسرة مديتشي من الحكم. ومع أنه لم يكن يعد نفسه معاديا لآل مدينشي، فإنه رئس ميليشيا الجمهورية، وأنجز مهمات دبلوماسية للجمهورية، وقام باتصالات هامة مع أعداء الأسرة. فلما تمكنت الجيوش البابوية من إعادة آل مديتشي إلى السلطة عام 1512، كان اسم مكيافلي على رأس قائمة المتآمرين الجمهوريين. فاعتقل وعذب ثم أطلق سراحه لثبوت براءته. لكن لم يطلب منه أن يستأنف عمله في المدينة. وقد ظل طيلة السنوات الأربع عشرة التالية (حتى وفاته) يقرأ ويكتب ويسعى إلى استعادة أنفع عمل يعرفه، وهو خدمة المدينة التي «آثرها بالحب على نفسه» وكانت مأساة مكيافلي الكبرى أن آل مديتشي لم يسترجعوه ثانية. ولم يحقق الكتاب الهدف الذي يرمي إليه، وهو إدخال السرور على قلب الأمير الذي لم يعر الكتاب أي التفات. ووقعت المأساة الختامية في حياة ميكافلي عندما أطيح بآل مديتشي مرة أخرى عام 1527، واستعيد الحكم الديمقراطي، وعاد «طلب» الاستخدام القديم الذي كان قد قدمه عام (1513) ليطارده ويعذبه فهرع إلى فلورنسا، غير أن ذيوع مخطوطة كتاب الأمير أوغر عليه صدر عدد كبير من الجمهوريين. وقد وافته المنية قبل أن يبلغه خبر رفض المجلس تعيينه.

وكتاب الأمير دروس في الحكم، يحفل بنماذج من خبرة مكيافلي الدبلوماسية ومطالعاته في التاريخ القديم. والكتاب بوصفه كتابا عن «كيفية الحكم» يشبه عشرات الكتب المؤلفة التي ظل الحكام يقرؤونها طيلة قرون (والتي غالبا ما كانت تسمى «مرآة الحكام»). غير أن دليل مكيافلي تنقصه النغمة الخلقية المسيحية السائدة في كتب «المرايا» السابقة. وهذا هو ما صدم مجلس جمهورية فلورنسا عام 1527، والعديد من القراء منذ ذلك الوقت.

فالدروس التي ألقاها مكيافلي دروس قي الحكم والنجاح تستمد جذورها

من «الواقع» لا «من الخيال».

ذلك لأن البون شاسع بين الحياة كما هي والحياة كما ينبغي أن تكون. ومن ترك ما هو كائن في سبيل ما ينبغي أن يكون لا بد له أن يعلم أنه لا يحافظ على نفسه، بل يوردها موارد التهلكة. ومن شاء أن يعمل الخير في كل ما يأتي به لا بد أن يعود عليه ذلك بالوبال لأنه يعيش بين الكثيرين ممن هم ليسوا بأخيار. ومن ثم يتحتم على الأمير، الذي يريد أن يحافظ على كيانه، أن يعرف كيف ألا يكون كريما، وأن يكون استخدامه لهذه المعرفة وعدم استخدامه لها مناسبا لمقتضى الحال»[2].

ولقد كانت حياة سيزار بورجيا Cesare Borgia في نظر مكيافلي (الذي صوره غيره سفاحا بلا مبادئ) جديرة بأن تكون قدوة لأي أمير حصيف. وعندما ناقش ميكافلي كيف يفرض الأمراء النظام في البلاد التي يغزونها استشهد بإدارة بورجيا لإقليم رومانيا الإيطالي. ومن هنا يقول ميكافلي إنه سبق بورجيا إلى حكم هذه الولاية حكام ضعاف، فوقعت «فريسة للنهب وسفك الدماء وكل ألوان الفوضى». وقد وجد سيزار بورجيا «أن من الضروري أن يوفر لهم حكومة جيدة ليأمن جانبهم ويظفر بولائهم»، فعمد إلى «جبار قادر» حتى يستتب النظام في الإقليم. وبعد أن أتم الرجل عمله بعنف وقوة، «قرر بورجيا أن يبين أنه إذا كانت قد وقعت بعض أعمال القسوة فهي ليست بناء على أمر منه وإنما نتيجة خلق وزيره السيئ». فأمر بكبش الفداء المعين «فمزقه نصفين وعلقه ذات صباح في الميدان العام» ليشفي غليل الشعب وينال حمده.

ويقول مكيافلي إن سيزار بورجيا (الذي التقى به) عمل على الاحتفاظ بالأقاليم التي منحه إياها أبوه البابا ألكسندر السادس بأربع وسائل: «أولا بالقضاء على كل من يمت بصلة دم إلى الأسر الحاكمة التي نهبها حتى لا يتمكن أحد منها من العمل على استعادة أراضيه. ثانيا: الحصول على حلفاء بين نبلاء روما لغل يد أي بابا قادم قد يكن له العداء. ثالثا: السيطرة على مجمع الكرادلة لكي يتسنى له اختيار خليفة أبيه. «رابعا: الحصول على المزيد من السلطة قبل وفاة البابا ليكون قادرا بمفرده على صد أول هجوم عليه». ويستطرد مكيافلي قائلا إن النجاح الذي أحرزه بورجيا في كل هذه المهمات يكاد يكون نجاحا كاملا. ثم يضيف: «فالحكام الذين أطاح

بهم» أجهز على كل من وقع بين يديه، والقلة القليلة هي التي تمكنت من الهرب». كما استطاع أيضا أن تكون له سلطة النقض (الفيتو) في مجمع الكرادلة بالنسبة لاختيار خليفة أبيه. ويختتم مكيافلي كلامه قائلا إن غلطة بورجيا الوحيدة هي أنه سمح لواحد أضر به أن يصبح البابا التالي (جوليوس الثاني). ولكن باستثناء ذلك:

«لا أجد أي مجال لتوجيه النقد إليه، بل بالعكس أشعر أن علي أن أنوه به-كما فعلت-كمثال يجب أن يحتذيه كل من ساعده الحظ أو أسلحة الآخرين على تولي السلطة. فهو بما أوتى من شجاعة كبيرة وطموح شديد لم يكن يستطيع أن يتصرف إلا على ذاك النحو، ولم يحبط خططه إلا قصر حياة الإسكندر ومرضه هو شخصيا»[3]

وندرك من المثل التالي الذي يضربه مكيافلي، وهو مثل طاغية صقلية القديم أغاثوكليس Agathocles، الحد ود المقبولة عنده. فهو يبدأ باستبعاد المشكلة الخلقية باعتبار أن حالة أغاثوكليس «فيها عبرة كافية لكل من اضطر إلى الاقتداء به». ثم يفصل «حياة أغاثوكليس المليئة بالشرور» وعلى سبيل المثال:

«جمع ذات صباح شعب سيراقوسه، ومجلس الشيوخ، كما لو كان يتداول في أمور الجمهورية الهامة وبإشارة من يده قام جنوده ففتكوا بأعضاء المجلس وكبار الأغنياء» [4].

ويقول مكيافلي إن أغاثوكليس كان بدون شك رجل استراتيجية لامعا قادرا على تخطي الصعاب بشجاعة، ولكننا لا نستطيع أن نعده «رجلا فاضلا»:

«فليس من الفضيلة أن يقتل الرجل بني مدينته، وأن يخون أصدقاءه، وأن يتجرد من الإيمان والرحمة والدين، إذ أن الإنسان قد يحصل بهذه الطرق عل السلطة، ولكن ليس على المجد»[5]

غير أن ميكافلي يعرف أن الأضرار قد يكونون أقوياء، بل إن غدرهم قد يزيد من قوتهم:

«قد يتساءل البعض كيف تأتي لأغاثوكليس وأمثاله، بعد الغدر والقسوة التي لا حدود لها، أن يعيشوا آمنين ولعدة سنوات في بلادهم، وأن يدافعوا عن أنفسهم ضد الأعداء الخارجين دون أن يتآمر عليهم رعاياهم، بالرغم

من أن كثيرين قد عجزوا، بسبب قسوتهم، عن الاحتفاظ بمناصبهم في وقت السلم، ناهيك عن فترات الحرب القلقة. وإني أعتقد أن هذا ينشأ عن الاستغلال الجيد أو السيئ للفظائع التي يرتكبونها. إذ يمكن القول إن أعمال الفظائع الجيدة (إذا جاز لنا أن نصف الشرير بأنه جيد) هي تلك التي ترتكب مرة واحدة من أجل أن يوفر الحاكم الأمن لنفسه، ثم لا يتمادى فيها الحكم بل يحل محلها إجراءات تعود بالنفع على الرعايا بقدر الإمكان. أما الفظائع السيئة في تلك الأفعال التي تكون في بادئ الأمر قليلة، ولكنها، مع الزمن، تزيد ولا تنقص»[6].

«والعبرة» في قول ميكافلي هي أن «الغالب ينبغي أن يقوم بارتكاب أعمال القسوة كلها دفعة واحدة، حتى يشعر الناس بإحساس متزايد بالأمن والتقدم. ونستطيع أن نتبين من الطريقة التي يستخدم بها مكيافلي مصطلحات مثل الخير والشر أو الجيد والسيئ أنه يتحدث بلغة «التكتيك» لا بلغة الأخلاق. ولقد كانت هذه لغة جديدة سببت رعبا لقرائه الذين تربوا في ظل الحضارة المسيحية التي تستند إلى المطلقات الأخلاقية. فقد انقلبت القيم المسيحية التقليدية رأسا على عقب. إذ كان شعاره هو:«من الأسلم أن تكون مرهوبا، لا محبوبا». وبالرغم من أن كل أمير ينبغي أن يظهر بمظهر الرحمة لا القسوة فإنه «ينبغي أن يأخذ حذره من ألا يسيء استخدام هذه الرحمة» إلى الدرجة التي تنشأ معها الفوضى. وكتاب الأمير حافل بمثل هذه النصائح: «قلد الثعلب والأسد»، «لا تكف عن التظاهر والكذب»، «لا تتوان عن ارتكاب الشرور».

وهذه العبارات هي علة شهرة مكيافلي باللاأخلاقية، ولكنه لم يكن لا أخلاقيا، وإنما كان يحث الحكام السياسيين على إدراك الطريقة التي يسلك بها الناس حقا وحسب، وأن يتصرفوا وفق مصالح الدولة. لقد كان يرفض الأخلاق المسيحية بالنسبة للحكام لأن فيها دمار الدولة. وهكذا اخترع مكيافلي علم السياسة (دراسة حقائق السياسة) واستغنى عن الأخلاقيات المسيحية وخلق صورة جديدة للأخلاق الوثنية القديمة (أعني نسقا أخلاقيا يعلي من قدر ممالك هذا العالم عل ممالك العالم الآخر).

وهذان الابتكاران-السياسة العلمية وأخلاق الدولة-هما هدية مكيافلي للعالم الحديث. فكلاهما كان مجهولا في أوربا في المحصور الوسطى

وعصر النهضة، وكلاهما قد شكل أفكارنا عن السياسة والأخلاق منذ ذلك الوقت. ذلك لأن السياسة والأخلاق لم تكونا منفصلتين في المجتمع المسيحي التقليدي. وكانت رؤية عالم العصور الوسطى للكون تؤمن بوجود سلسلة أو سلم تضم كل مخلوقات الله من أدناها إلى أعلاها:

«كل الأشياء قاطبة، الروحية منها والمادية، الطبقة العليا من الملائكة والطبقات الأخرى، والملائكة المحيطون بالعرش والبعيدون عنه، وكل الجموع السماوية الأخرى، والإنسان والطبيعة العضوية والمادة-كل هذه الأشياء مربوطة في تلك السلسلة الذهبية التي تنتهي عند قدم الله. وهناك بناءان هرميان مختلفان: بناء الوجود وبناء القيم، وهما ليسا بناءين متعارضين، وإنما متطابقان في تناغم كامل، وقيمة كل بناء منهما تتوقف على درجة وجوده. فالأدنى في سلم الوجود أدنى في السلم الأخلاقي، وكلما ابتعد الشيء عن المبدأ الأول، عن مصدر الأشياء جميعا، قل مستوى كماله»[7].

لا فرق بين مثالي وواقعي وفق هذا المنظور الخاص بالعصور الوسطى-فكلما ازداد مقدار ما يمتلك الشيء من «كيان» أو وجود ازداد قربا من الله وازداد خيرا. ويقع البشر في منزلة بين المنزلتين، بين الحيوانات والملائكة، في الوجود والقيمة. والملك يقف على قمة البشر في الشرعية الإلهية والسلطة على السواء.

وهذا المنظور لم يكن يوفر الأدوات الفكرية الضرورية لبحث المسائل المتعلقة بإساءة استخدام السلطة أو لبحث الفجوات بين المثالي والواقعي. ولا يمكن قط، في إطاره، تصور الأخلاق والسياسة بوصفهما شيئين منفصلين.

وقد غير مكيافلي هذا كله، أو بالأحرى سلم بالتحولات التي بدأت في إيطاليا عصر النهضة، وأشاد بها. فالدول العلمانية الحديثة التي كانت قد بدأت في الظهور، والتي أسماها مكيافلي «الإمارات الجديدة» تكونت على أيدي رجال من أمثال سيزار بورجيا، تستند إلى القوة الغاشمة، ولم تتعلل بمبررات إلهية، ولم تشعر بالولاء نحو السادة الإقطاعيين، وتحررت من أبنية العصور الوسطى الهرمية. فادعت ملكيتها للأقاليم التي كان بمقدورها الاستيلاء عليها، ودافعت عن قضيتها بقوة السلاح. ولم تكن مدنا/ دولا صغيرة ولا ممالك بالحق الإلهي ولا إمبراطوريات رومانية مقدسة.

وبالرغم من أن الدول العلمانية تكاثرت بشكل كبير إبان عصر النهضة فإن الكثير منها ظهر قبل هذا ببضع مئات من السنين، ولعل أقدمها هي الإمارة التي أنشأها فريدريك الثاني في جنوبي إيطاليا قبل 300 عام من كتابة مكيافلي لكتابه الأمير:

«كانت (هذه الدولة) ملكية مطلقة بالمعنى الحديث للكلمة، فقد حررت نفسها من أي تأثير أو نفوذ للكنيسة، ولم يكن القائمون على هذه الدولة من رجال الإكليروس بل كانوا أناسا عاديين. وكان للمسيحيين واليهود والمسلمين حقوق متساوية في الإدارة. ولم يستبعد أحد لأسباب دينية. ولم تكن التفرقة بين النحل أو الأمم أو الأجناس معروفة في بلاط فريدريك الثاني، وكانت المصلحة العليا هي مصلحة الدولة العلمانية-الدولة «الدنيوية».

«تلك كانت حقيقة جديدة تماما، وهي حقيقة ليس لها نظير في حضارة العصور الوسطى، ولكنها لم تكن قد اهتدت بعد إلى التعبير النظري عن نفسها أو «التبرير النظري لها»[8].

أخلاقيات الدولة الحديثة كما حددها مكيافلي:

كان مكيافلي هو الذي قدم هذه النظرية. فقد واجه مسألة العلمانية السياسية مواجهة مباشرة. وكانت الكنيسة قد حرمت فريدريك الثاني حرمانا كنسيا مرتين. أما دانتي وهو الآخر مثل مكيافلي، فلورنسي الأصل، فقد وضع فريدريك في حلقة المهرطقين في الجحيم. ولقد برر فريدريك نفسه قيام دولته تبريرا دينيا، إذ تخيل أن العناية الإلهية قد اختارته ومنحته نعمة «العقل السامي». فقام مكيافلي باستبعاد الحاجة إلى الهجوم أو الدفاع الديني. بل تساءل عما إذا كانت الدولة المسيحية نفسها أمرا مرغوبا فيه وقال أن المسيحية «تقدس الخانعين والفقراء بدلا من الأبطال»، وهذا لا يصلح قط لأن يكون أساسا لدولة قوية. وكان يرى أن الديانات الوثنية أكثر فائدة من الناحية السياسية: «فالوثنيون لم يؤلهوا سوى رجال مليئين بالمجد الدنيوي مثل القادة العسكريين العظام ومشاهير حكام الدول» [9].

وقد شعر مكيافلي بأن الدولة في الإمارات العلمانية الجديدة يمكن أن تصبح مرة أخرى مصدرا للدين والأخلاق، كما كان الحال في العالم القديم. فقبل ظهور المسيحية كانت آلهة الدولة والكهنة الرسميون قادرين على

تسخير طاقة الناس لصالح المؤسسات السياسية لا ضدها. أما الأخلاق المسيحية المضطربة-أخلاق المحبة والصلاة والاستسلام والهرب-فيمكن أن تحولها الدول العلمانية الجديدة إلى مذهب أخلاقي يمجد القوة والسلطة والاستقلال والطموح. فهذا هو قوام الحياة السياسية الناجحة لكل من الأمراء والناس. فالدين أداة لا غنى عنها لتوطيد أركان الدولة، على أن يكون ذلك دينا لدولة الدين-أعني دينا لا يخلق شهداء يديرون الخد الآخر، وإنما يخلق جنودا وأبطالا.

إن دفاع مكيافلي عن دين الدولة وأخلاقها كان ثوريا متطرفا في عصره، وموقفه المعادي للمسيحية بشكل جوهري كان متطرفا لا يمكن لأحد أن يأخذ به حينذاك أو بعد ذاك (ما خلا نيتشه في القرن التاسع عشر). فأشد الحكام قسوة كانوا يعلنون عن إيمانهم بالمحبة والتواضع المسيحيين. ولكن مكيافلي كان على صواب فيما قاله عن طبيعة التغيرات التي كانت تحدث. فقد أصبحت الدولة العلمانية مصدر السلطة التي تحكم بها، وصار الولاء السياسي والإذعان والوطنية بمثابة الدين الجديد. ونحن لا نزال نسمي أنفسنا مسيحيين لكن ولاءاتنا وارتباطاتنا ومشاعرنا تتوجه إلى القيصر (الحاكم) ودولته ولرموز السلطة التي تطرحها الدولة. وقد رأى مكيافلي هذا هو ما بدأ يحدث في الإمارات الجديدة في عصر النهضة، لكنه انتشر بسرعة وعلى نحو حاسم في الأمم/ الدول الكبيرة التي ظهرت منذ ذلك الوقت. وقد استطاعت الدولة القومية باحتوائها على طوائف عرقية كاملة (الإيطاليون أو الفرنسيون أو الألمان أو الإنجليز) في إطار الدولة الإقليمية، أن تضيف النعرة العرقية إلى ترسانة القوة الغاشمة. أما الإيمان الظاهري الذي لا تزال تدين به للمسيحية فيخفي حقيقة أننا الآن نعيد الدولة بدلا منها. وقد اتخذ التحول عن عالم كان الدين فيه غاية الحياة العظمى إلى عالم أهمل فيه أمر الدين أو سخر لإعلاء شأن الدولة-اتخذ هذا التحول أشكالا عدة. ففي فرنسا ظهرت الملكية المطلقة في الفترة التي أخذ الملوك يهيمنون فيها على الكنيسة. وحتى الكرادلة الفرنسيون كانوا يربطون أنفسهم ومصالحهم بالدولة الفرنسية أكثر مما يربطونها بروما. وعلى سبيل المثال فإن الكاردينال ريشليو Richelieu الذي كان يسيطر على زمام الحكم نيابة عن لويس الثالث عشر، قد جمع بين النزعة الغاليّة

(أي إنشاء كنيسة كاثوليكية فرنسية قومية غالية) ووضع نوع من التبرير النظري «تبرير تصرفات الدولة» Raison d'Etat وعلى الرغم من أنه لم يستخدم العبارة الفرنسية التي تعني أخلاق الدولة، فإن هذه العبارة تعبر عن نوع التبرير العلماني لسلطة الدولة، الذي كان يدافع عنه. وقد حاول ريشيليو أن يبرر النزعة الغالية وعقيدة «تبرير تصرفات الدولة» بأن أوعز إلى أحد أعوانه بكتابة دفاع عن مكيافلي لصالح الأمراء والمسؤولين في الدولة (1643). وفي كثير من الأحيان كان الملوك الجدد في الدولة العلمانية يعلنون عداءهم الشديد لمكيافلى (كما فعل فريدريك الثاني ملك بروسيا في كتابه ضد ميكافلي) ثم يشرعون في اتباع تعاليم الأستاذ حرفيا. وهذا بعينه ما كان يمكن أن ينصح به مكيافلى لو كان قد امتد به العمر، أي: أجهر بلعنتي ولكن احرص على قراءتي بدقة.

«لا تحكم الدول والشعوب بالطريقة نفسها التي يحكم بها الأفراد». والجدة الفكرية في هذه العبارة تنبع من طريقة استخدام مكيافلى لكلمة «دول». فلقد تقبل آخرون من قبل ضرورة أن تلجأ الحكومات لأنواع معينة من السلوك لا يمكن للأفراد اللجوء إليها: كالتشريع والضرائب وإعلان الحرب بل حتى إعدام أحد الأفراد. أما مكيافلى فكان أول من استخدم كلمة «الدولة» بمعناها الحديث-أي سلطة إقليمية علمانية-تدوم وتبقى برغم تغير الحكومات المفردة، ولا تكون مبرراتها النهائية هي الإرادة الإلهية أو الإرادة الشعبية وإنما القوة. فالفكرة القائلة بأن الدولة تستطيع أن تفعل ما تراه ضروريا للحفاظ على وجودها هي فكرة جديدة. ذلك لأن الملوك في العصور الوسطى لم يكونوا يبررون أي شيء للدولة، فحتى وجود الدولة كان يأتي بعد مشيئة الله في الأهمية. ولا شك أن عددا كبيرا من الحكام في العصور الوسطى قد تصرفوا كما لو كان حكمهم هو كل ما يهم، لكنهم فعلوا هذا خارج نطاق الكنيسة ومن وراء ضمائرهم، فقد كانوا يأخذون الأخلاق المسيحية بجدية، وكان الخوف من الله أمرا حقيقيا. ولذا فإن الجديد في سفر مكيافلى الصغير هو أنه أقحم سياسة القوة في نظام الكون الأخلاقي. فنسق مكيافلىّ الأخلاقي الوثني الجديد لم يجعل القوة والخديعة أمرين مقبولين وحسب بل جعلهما ضروريين للحكام الذين يخدمون الدولة-أي أنه جعله هدفا أكثر قيمة من «تحقيق الخلود النفسي». إن أخلاق

الدولة، أخلاقيات السلطة التي تسمح بأي شيء وكل شيء، والدفاع عن الدولة ومصالحها العليا-هو الجديد. وقد كتب المؤرخ العظيم فريدريك مينكه Friedrich Meinecke في كتابه تاريخ فكرة حق الدولة الذي يبدأ بمكيافلى يقول: «لقد كان هذا شيئا جديدا ووحشيا مخيفا».

إننا حتى نتساءل عن إساءة استخدام السلطة في الدولة الحديثة، فإننا نبدأ دائما بفحص السلطة الممنوحة لتلك الدولة دون أن نقول إنها «مسيئة» فإساءة استخدام السلطة من جانب الدولة يمكن أن يكون مدمرا في الوقت الحاضر لأننا سلمنا بأن يكون للدولة سلطات هائلة. لقد فقدنا أو تجاوزنا (واختيار أحد اللفظين يتوقف على وجهة نظرك) النسق الأخلاقي المسيحي التقليدي الذي كان يبقى على صفة الأمانة بيننا، ولذا فالأخلاقيات التي تسمح بأي شئ وكل شيء تجعل من أي تركيز للسلطة أمرا بالغ الخطورة. صحيح أن الدولة الحديثة تفوق في قوتها الإمارات الجديدة في أوربا في عصر النهضة «ومع ذلك فإننا باسم» «الأمن القومي» و «المصلحة القومية» و «الدفاع القومي» والآن باسم «امتيازات السلطة التنفيذية» تعطى للدولة درجة من القدرة على التحكم في حياتنا ربما جعلت سيزار بورجيا ذاته يحمر خجلا.

وبالطبع فإننا لا نعطى تلك السلطة لأفراد بالذات في الحكومة وإنما نعطيها للدولة، ولكن هذا بعينه هو ما فعله مكيافلى. بل إنه افترض، أكثر مما نفترض نحن الآن، أن الحاكم لا بد أن يستخدم سلطانه لصالح الدولة وحسب. والمشكلة هي أننا (مثل مكيافلى) غالبا ما نترك للحاكم أو الحكومة مسألة تحديد المصلحة القومية، أو احتياجات الدولة. وهكذا فإن إمكان إساءة استخدام السلطة كامن في السلطة ذاتها.

ولقد ذكرنا آنفا أن فصل مكيافلى للسياسة عن الأخلاق أدى إلى تطورين حديثين. فمن جهة تحددت الأخلاق وفق احتياجات الدولة: فحلت أخلاق الدولة ودين الدولة محل الأخلاق المسيحية التقليدية للحكم. ومن جهة أخرى أصبحت السياسة بعد انفصالها عن الأخلاق المسيحية «علما». أما وقد بحثنا أخلاق الدولة-وهي اكتشاف مكيافلى الأول-فلنتوجه الآن بإيجاز إلى إسهامه الآخر، أي السياسة العلمية. وهذه السياسة مهمة بالدرجة نفسها لفهم المواقف الحديثة تجاه علاقة السياسة بالأخلاق، فنحن لا

نجنح إلى تقبل كل ما تفعله الدولة بوصفه أخلاقيا وحسب، وإنما نجنح أيضا إلى النظر إلى السياسة على أنها نشاط علمي أكثر منها نشاط أخلاقي.

علم السياسة الحديث عند مكيافلي

يطلق الكثيرون على مكيافلي اسم أبي العلم السياسي الحديث. بل إن بعض المدافعين عنه يذهبون إلى أنه لم يكن إلا عالما، لاحظ الناس في سلوكهم دون أن يفرض قيمه الخاصة. ولقد قلنا ما يكفي للتشكيك في هذا التفسير. فقد أصدر في الواقع أحكاما قيمية، إذ أثنى على سيزار بورجيا وبرر سطوة الدولة. والحقيقة أن الدولة عنده هي القيمة الكبرى. فلم يكن مكيافلي فريدا فيما يحبه فقط، بل أيضا في «موضوعيته»وحماسه لفهم الأشياء على حقيقتها. ولعله كان في ملاحظته للوقائع والحقائق الإنسانية، من وراء حجاب البلاغة الأخلاقية الطنانة، أول عالم اجتماع أوربي. فلاحظ ما يجدي وما لا يجدي، وجمع شهادات العصور وصاغ قواعد عامة لأصحاب السلطة في المستقبل.

وكما سدد جاليليو منظاره إلى السماء فأدرك أنها جبلت من المادة التي جبلت منها الأرض، فقد أجال ميكافلي بصيرته في الأمراء واستنتج أنهم يتصرفون مثل الوحوش في الفلاة. انصب اهتمام كلا «العالمين» على ما هو«كائن» لا على ما «ينبغي أن يكون»-وهما في خلال عملية بحثهما هذه، نبذا تصور العصور الوسطى للعالم بوصفه سلسلة متصاعدة من الوجود والخير، وتبنيا بدلا من ذلك القوانين العلمية التي تنطبق على كواكب السماء مثلما تنطبق على دواب الأرض، وعلى الأمراء شأنهم شأن الفقراء. وكلاهما أضفى على العالم طابعا علمانيا حتى يمكنه الحديث عن قدرات الإنسان، وكلاهما امتنع عن إصدار الأحكام حتى يتسنى له أن يفهم.

ولكن تصور العالم دون أسرار ودون إطار أخلاقي كان ينطوي على أحكام أخلاقية ضمنية. لقد أصر العالمان على أنهما مهتمان فحسب بالمعرفة التي يقدمها مشهد الطبيعة، فالملاحظة غاية في ذاتها، والمعرفة أهم من المشاركة والاندماج. ولكن إن جاز هذا لجاليليو عالم الطبيعة (وقد طرح البحث الذرى الحديث شكوكا حتى حول هذا) فالأمر لم يكن بهذه السهولة

بالنسبة لمكيافلى عالم الإنسان. لقد تخيل نفسه مجرد حرفي أو طبيب، لا يحاول أن يبين سوى كيفية شفاء «الحمى الملتهبة» في الكيان السياسي. ولكن حتى الصورة التي قدمها للدولة بوصفها كيانا أو جسما عضويا لها دلالات أخلاقية محددة كامنة. إذ لو كانت الدولة نفسها جسما فإن لها غريزة تدفعها للبقاء ينبغي إشباعها. وجزء من هذا الجسم قلب وآخر عقل وثالث معدة، ولكن كل هذه الأجزاء أكثر أهمية من الأذرع والأرجل. وإن استشرى مرض في هذه الأعضاء فقد يتطلب دواء قويا أو حتى بترا لطرف من الأطراف.

والطبيب الذي لا يمانع في وصف غذاء محدد أو فصد أو جراحة إنما يصدر أحكاما أخلاقية محددة عندما يكون المريض «كيان الدولة أو جسمها».

ولعل موقف مكيافلى العلمي الموضوعي هو موقف رجل استراتيجية ممتاز يرقب المباراة وحسب. ودور المتفرج هذا، الذي يبدو كان لا علاقة له بالأخلاق، له أيضا نتائج أخلاقية حاسمة. ويبين الفيلسوف إرنست كاسيرر Ernest Cassirer، في دراسته الرائعة أسطورة الدولة كيف أن الإنسان الذي لا يعلب سوى دور الملاحظ للمباراة الإنسانية يقوم بالضرورة بإصدار أحكام خلقية:

«نظر مكيافلى إلى المنازعات السياسية نظرته إلى لعبة شطرنج، فدرس أحكام المباراة دراسة شاملة دون أن تساوره أدنى رغبة في تغيير هذه القواعد ونقدها. وقد علمته خبرته السياسية أن لعبة السياسة لا تلعب البتة دون خداع ومكر وغدر وجريمة. وهو لا ينتقد هذه الأشياء أو يحبذها، فاهتمامه الوحيد منصب على التوصل إلى أفضل الحركات-الحركة التي تؤدي إلى كسب المباراة... كأن يهز رأسه أحيانا من جراء حركة سيئة، وأحيانا أخرى ينفجر إعجابا واستحسانا. ولكن لم يخطر له على بال أن يتساءل من يكون اللاعب. قد يكون اللاعبون أرستقراطيين أو جمهوريين، برابرة أو إيطاليين، أمراء شرعيين أو مغتصبين. ومن الواضح أن هذا غير ذي موضوع للرجل الذي ينصب جل اهتمامه على المباراة ذاتها، ولا شئ سوى المباراة. وكان مكيافلى-في نظريته-يجنح إلى نسيان أننا لا نلعب المباراة السياسية بقطع شطرنج وإنما ببشر حقيقيين من لحم ودم، وأن سراء هؤلاء البشر وضراءهم هي موضوع النقاش [10]. أصبح فن السياسة في

الدولة الحديثة علما ومباراة، ونبذت العوامل الخلقية (إلا «أخلاق الدولة») في سبيل الاستراتيجية «والسيناريوهات» و «خطط المباراة». وبينما يقوم علماء السياسة بتطوير «نظرية المباراة» ويستكشف علماء النفس الاجتماعيون الأساطير المقنعة، يقوم رجال السياسة بالتعرف على سحر هؤلاء الكهنة الجدد ويجعلون فن الحكم وجها من أوجه العلاقات العامة والدعاية.

إن فهم السلوك الإنساني، بالطبع، أمر له أهميته القصوى، ولا يزال نموذج الفهم العلمي هو خير مرشد لنا. ويمكن لعلم السياسية أن يصبح أداة لمعرفة أوسع بالاحتياجات الإنسانية وساحة اختبار للحلول الممكنة للمشكلات السياسية. ولكنه قد يستخدم مجرد أداة أخرى للتلاعب بالناس وللتدليس عليهم ولخدمة المصالح الشخصية.

البروتستانتية والاستبداد وثورة الطبقة الوسطى

بينما كان مكيافلى يقول إن السياسة لا شأن لها بالأخلاق كان عدد من «المصلحين» الدينيين عميقي الإيمان، مثل سافونا رولا ولوثر وكالفن، يصرون على أن السياسة ينبغي عليها أن تكون على علاقة وثيقة بها. وهكذا كانت حركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس عشر في أساسها محاولة لتغيير العالم تغييرا جوهريا وفق أخلاق المسيح. فحاول سافونارولا أن يقيم حكومة الله هذه في فلورنسا عندما كان مكيافلى لا يزال صبيا وأقام كالفن مثل هذه الحكومة الدينية في جنيف بسويسرا. وكسب لوثر تأييد فريدريك الساكسوني والأمراء الألمان الآخرين في محاولة مشابهة لخلق الدولة المقدسة.

وعلى الرغم من أن مزاج مكيافلى العلمي الدنيوي بعيد كل البعد عن حمية المصلحين البروتستانت الدينية، وعلى الرغم من أن مكيافلى فصل السياسة عن الأخلاق بينما حاول المصلحون إعادة توحيدهما، فإن نتائج جهودهم جميعا تكاد تكون متماثلة تماما. فقد جعل البروتستانت دولهم في قوة الدولة التي تصورها مكيافلى. والمفروض في الدول التي دعوا إليها أنها كانت تطبق إرادة الله في شرائعها، ولكنها كانت غير قادرة أن تعتمد على التفسيرات الكاثوليكية التي ظهرت عبر القرون. ولذا اضطروا أن يفسروا هذه الإرادة بأنفسهم. وكانت النتائج التي توصلوا إليها لا تختلف

كثيرا في انتهازيتها عن أوامر أمير علماني لا يهتم أساسا إلا برخاء دولته وازدهارها. والخلاصة أن الدولة الحديثة في القرن السادس عشر اتخذت إحدى صورتين: صورة علمانية وأخرى دينية. ولكن كلا الشكلين كان مرتكزا على ضمان ديني، وكلاهما كان يتمتع بقوة هائلة. بل إن البروتستانتية قد خدمت مصالح الدولة القومية والملكية المعادية لروما والشعور القومي الناشئ- خدمتها بطريقة تفضل أحيانا ديانات الدولة التي استحضرها مكيافلي من الماضي الوثني-فبروتستانتية هنري الثامن، على سبيل المثال، عمقت من وطنية الإنجليز بشكل بالغ.

ويمكن القول إن الحكام الذين هيمنوا على الدول التي نشأت بين القرنين السادس عشر والثامن عشر في أوربا (سواء بتشجيع من نظرية ميكافلي الدنيوية أو من البروتستانتية، قد بلغوا من القوة-في جوانب متعددة-مبلغا لم يصله أحد غيرهم من قبل أو بعد. إن القرن الثامن عشر كان عصرا عظيما، عصر الملك المطلق ونظرية الحق الإلهي وصحيح أن شوكة الدولة قد قويت بعد ذلك، ولكن حكمها أصبح شرعيا وقانونيا ومحددا، وحل المشرعون والرؤساء والبرلمانات محل الملوك، وتلاشى حكم الفرد وأفسح مكانه لحكم القانون.

على أن دولة الملك بقوتها التي لا تحدها حدود أصبحت (بحلول القرن السابع عشر في إنجلترا والقرن الثامن عشر في فرنسا) أشد نزوعا إلى القمع من أن تحتملها الطبقة الوسطى الآخذة في الازدهار. فثار أعضاء هذه الطبقة ليحدوا من قوة الدولة أو ليفتحوا أبوابها لأنفسهم. ولكن ثوار الطبقة الوسطى كانوا يتحدثون بلغة المطلقات الأخلاقية الجديدة ولم تكن هذه المطلقات هي المطلقات المسيحية ولا المطلقات العلمانية الجديدة الخاصة بحق الدولة، وإنما إحياء للأفكار القديمة عن القانون الطبيعي، وهو مذهب حاول أن يربط من جديد بين الفطرة والخير، وبين الحقيقة والمثال، وبين السياسة والأخلاق. وهكذا طالبت الطبقات الوسطى في إنجلترا وفرنسا، لفترة وجيزة، أي في عنفوان الثورة، أن تصبح السياسة ذات طابع أخلاقي مرة أخرى.

ومن الجائز أن أصحاب السلطات هم دائما أشد اهتماما بحقائق السياسة أو«بما هو كائن»، أما المبعدون عن السلطة فهم أكثر وعيا «بما

ينبغي أن يكون» وأقل اهتماما بما هو «كائن». إن الحكام يدعون رعاياهم إلى مواجهة الحقائق، لأن الأوضاع القائمة في صالحهم. فيتلفظون بالعبارات الأخلاقية المطلوبة، غير أن اهتمامهم ينصب على الأمور العملية أكثر مما ينصب على الأخلاقيات. أما هؤلاء الناس المبعدون الذين لا نصيب لهم في السياسة، أولئك الذين ينظرون إلى الأمور من الخارج، والذين يمثلون إمكانية ثورية، فهم الذين يطرحون أسئلة أخلاقية جوهرية ويطالبون باتباع سياسات متفقة مع المعايير الأخلاقية.

هؤلاء الثوار دعاة أخلاق، ولكنهم في الحقيقة طلاب سلطة. وفكرتهم عن العدالة لا تتجاوز المطالبة لأنفسهم وأتباعهم بالسلطة السياسية، لكن سخطهم ونضالهم يتضمنان عادة طرح المشكلات الرئيسة الخاصة بعلاقة السياسة بالأخلاقيات. وعندما يحرز النضال نجاحا، يؤدي أحيانا إلى إبرام اتفاق جديد بخصوص الإمكانات الأخلاقية والحدود السياسية بصفة عامة.

بالاختصار هذا هو ما حدث إبان ثورات الطبقة الوسطى في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ففي إنجلترا، ابتداء من منتصف القرن السابع عشر لأربعينات ذلك القرن، أخذت الطبقة الأوروبية من التجار والمحامين والمهنيين والحرفيين، الذين يقفون في منتصف الطريق بين الأرستقراطية والفقراء، تتحدى هيمنة الملوك والنبلاء. وقد طورت هذه الطبقة الوسطى بناء سابقا من النظرية السياسية ذات النبرة والهدف الأخلاقيين. فوجهوا سهام نقدهم إلى فكرة الحق الإلهي للملوك باعتباره قناعا للطغيان. وأدانوا فكرة مكيافلي عن الدولة بوصفها كيانا عضويا يحدد غاياته بنفسه، وقدموا بدلا من هذا صورة للدولة بوصفها كيانا اصطنعه البشر ووسيلة يحققون بها غاياتهم. واعترضوا على قبول مكيافلي للفكرة القائلة إن الحاكم أو الملك هو الذي يعبر عن الاحتياجات... العامة، ودعوا بدلا من هذا إلى حكومة نيابية. ووضعوا موضع التساؤل ادعاء مكيافلي القائل بأن ممارسة السلطة لا يمكن أن تتجاوز الحدود ووضعوا القواعد والقوانين التي تلزم الحاكم والمحكومين على السواء. وذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه مكيافلي في التفرقة بين الدولة (التي لا يزال البعض يظن أنها الحكم الأزلي) والحكومات الخاصة بهذه الدولة (التي قد تتغير حسب مشيئة الناس).

مثل هذه المبادئ كانت تتردد باستمرار إبان ثورات الطبقة الوسطى في إنجلترا في سنوات 1640، ومرة أخرى عام 1689، وفي أمريكا في سنوات 1770 و 1780، وفي فرنسا في سنوات 1780 و 1790، وفي معظم ما تبقى من أوربا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وحتى الثورات التي نشبت في روسيا وأمريكا اللاتينية في أوائل سنوات 1800 عبرت عن الأخلاق السياسية الجديدة للطبقة الوسطى الصاعدة: حكومة نيابية، وحكم القانون والدولة المحددة المحدودة، والحكومة بوصفها وسيلة لا غاية. وأكثر صفة من صفات ثورات الطبقة الوسطى بروزا هو تحديها للملكية. فقد جرى إعدام الملوك بالفعل في إنجلترا وفرنسا غير أن قتل الملك لم يكن إلا واحدة من النتائج الممكنة للنظرية السياسية والأخلاقية الجديدة. فمبادئ نظرية الطبقة الوسطى (التي عرفت باسم الليبرالية) يمكن تلخيصها في أنها الحد من السلطة التي كانت تعد من قبل مطلقة، وفكرة «الأخلاق بوصفها عملية وصيرورة».

أخلاق الصيرورة

تتطلب أخلاق الصيرورة الجديدة شيئا من الإيضاح، فهي تكاد تكون هذه الأيام جزءا من إدراكنا المباشر العام. ولكنها كانت فكرة خطرة هدامة منذ ثلاثة قرون. ولنتذكر أن الأخلاق في المجتمع القبلي القديم أو في الطائفة المغلقة (كما في الهند) كانت تتوقف على عضوية الفرد في عشيرة أو طائفة ما. وحالة الهندوكية هي مجرد تعبير متطرف عن اتجاهات كامنة في كل المجتمعات القديمة الأخرى. وكان متوقعا من أعضاء الطائفة المغلقة الحكمة أن يتصرفوا وفق قوانين أخلاقية تختلف عن تلك التي يتصرف وفقا لها أعضاء طائفة الكهنة أو طبقة الفلاحين المغلقة. وقد استمر هذا التمايز الاجتماعي بين المذاهب الأخلاقية في مجتمع العصور الوسطى إلى حد ما. ولكن الثقافة المسيحية في العصور الوسطى (والبوذية الشرقية) تصورت، على وجه العموم، عالما موحدا أخلاقيا / سياسيا، وذهبت إلى أن الأخلاق كلية وشاملة، بحيث ينبغي أن تطبق المجموعة نفسها من المعايير على الحكام والكهنة والفلاحين على السواء، فهم حسب النظرة البوذية متساوون في القداسة، وهم حسب التقاليد المسيحية متساوون أمام الله.

على أن إقامة الدول العلمانية (التي شاهدها مكيافلي)، والدول البروتستانتية الشيوقراطية (في حركة الإصلاح) جعل من الدولة وحكامها (سواء كانوا ملوكا أو أنبياء) هم القضاة الذين يحكمون باسم الأخلاق الجديدة للدولة. فازدهرت الدولة، وأصبحت أخلاقها ودينها الرسمي وسيطرتها السياسية تكاد تكون مطلقة تماما. ونظرا إلى أن سلطة الدولة كانت مستقرة في شخص الحاكم فقد تفاوتت هذه الدول من دول مطلقة إلى دول «مستبدة مستنيرة» وكانت الدولة أحيانا خيرة، ولكن كان هذا يتوقف على شخصية هذا أو ذاك. وحتى جمعيات النبلاء الاستشارية التي وجدت منذ العصور الوسطى، فقدت سلطتها القديمة فيما يتعلق بالرفض والقبول. فالجمعية العامة (أو البرلمان) في فرنسا-على سبيل المثال-لم ندع بكل بساطة للاجتماع من عام 1614 حتى 1789- عام الثورة، وقد تجاهلت هذه الجمعية الطبقة الوسطى على أي حال. ومن الأسباب التي عجلت بثورة 1640 الإنجليزية بالمثل محاولة الملك شارل الأول أن يحكم بدون برلمان منذ عام 1629. ولذا فإن كلتا الثورتين جعلت برلمان الطبقة الوسطى يحتل مكان الصدارة ولكن أعضاء البرلمان لم يستطيعوا-على عكس الملوك-أن يحكموا باسمهم وكأنهم معينون من قبل الله، أن يدعوا أن الله هو الذي قاد طبقتهم لتولي السلطة. وهكذا فإن الدفاع عن الحكومة النيابية قد تحقق في إطار آخر. فذهب أعضاء الطبقة الوسطى إلى أن مثل هذه الحكومة هي حكم الشعب وحكم القانون. أي أنهم جعلوا، في واقع الأمر، من عملية الحكم النيابي أو صيرورته أسمى القيم الأخلاقية في السياسة. وتدل أفعالهم على إيمانهم بأن الناس قد لا يتفقون بشأن غايات الحكم، ولكن على الأقل يستطيعون أن يضعوا ضمانات لهذا الخلاف، ويتفقوا على وسيلة لحل منازعاتهم. وفي مقابل ذلك فإن مكيافلي أو كالفن ما كانا ليوافقا على حكومة معنية بالوسائل لا الغايات. فالفكرة القائلة بأن الوسائل أكثر أهمية من الغايات، أي أن العملية أو الصيرورة أو الإجراء لا الأهداف هي جوهر المواطنة الحقة، هي فكرة كانت ستبدو شنيعة في نظر مكيافلي وكالفن والملوك المطلقين، لو كانوا قد اطّلعوا عليها.

لم يكن أمام ثوار الطبقة الوسطى حقا أي خيار آخر. إذ يتحتم أن تنشأ خلافات عندما تصبح الحكومة في يد الأكثرية، ولا يمكن حسمها إلا من

خلال عملية الجدل والإقناع والمساومة والمهادنة والمقايضة. ولم يكن بوسعهم التأكد من أن هذه العملية ستفضي دائما إلى القرار«الصحيح»، ولكنهم كانوا يؤمنون بعدد من الأشياء «الصحيحة» المطلقة أقل مما كان يؤمن به مكيافلي أو كالفن. ولقد اتفقوا في واقع الأمر على تعريف القرار «الصحيح»بأنه القرار الذي تؤدي إليه عملية الجدل والتصويت.

ومن المفارقات الغريبة أن ما قام به مكيافلي والمصلحون البروتستانت أفضى بشكل يكاد يكون حتميا، إلى أخلاقيات الصيرورة في السياسة الحديثة. فقد قام مكيافلي بتمهيد الطريق بتعريفه السياسة بوصفها نشاطا علمانيا، ولكن على الرغم من أنه وضع أهداف الدولة فوق أي شئ آخر، فإنه كان مهتما إلى أقصى حد بالقواعد والاستراتيجية والإجراءات. ومعظم أعمال مكيافلي، في واقع الأمر، مخصصة لفحص العملية السياسية في جمهوريات العالم القديم. ومن ناحية أخرى التزم المصلحون البروتستانت بأن ينفذوا ما يتصورون أنه سنة الله التزاما بلغ من عمقه أن البديل الوحيد للحكومة الثيوقراطية المطروح أمامهم هو أن يعيشوا غرباء في دولة علمانية. فإذا لم يكن من الممكن أن تصبح عقائدهم هي التشريع المعترف به، فمن المحال الاعتراف بأي تشريع آخر. وعلى سبيل المثال كان روجر وليامز، وهو من أكثر البروتستانت الأمريكيين إيمانا بعقيدته، هو الذي فصل الكنيسة عن الدولة وإلى قيام حكومة ديمقراطية علمانية عام 1630، مستندا في دعوته هذه إلى أساس لاهوتي. فقانون الله أعلى وأجل من أن ندع الدول تفسره، وينبغي على الحكومات ألا تحاول التعامل مع المطلقات.

إن عملية صنع القرار أكثر قيمة من الأهداف المحددة في الدولة العلمانية، حيث يشارك الكثيرون في السلطة، سواء كان كل عضو في الحكومة ملحدا أو من مذهب بروتستانتي آخر. أما العملية أو الإجراءات السياسية نفسها فينبغي أن تكون مقدسة، إذ لا يوجد شيء أخطر من العبث بهذه الإجراءات، لأن مثل هذا العبث يشكل أكبر تهديد للتفاهم الهش حول الاتفاق على عدم الاتفاق. فليس ثمة قاعدة في الحكم أهم من تأكيد النظام الذي توضع بموجبه القواعد.

ولعل عمليات الحكم وإجراءاته عند الطبقة الوسطى تعود بجذورها إلى المدن والبرلمانات في العصور الوسطى. ولكنها سريعا ما تطورت إبان

الثورة وبعدها. وهذه هي ضمانات النظام الجديد: حكم الأغلبية والأحزاب والقواعد البرلمانية والانتخابات والتصويت والمؤتمرات الحزبية والنوادي والمناقشات وعمليات تحديد القوى وإيجاد توازن بينها، والدساتير والسلطات المنفصلة والإجراءات الخاصة بكل شيء.. أصبح الحكم مباراة خطرة لها قواعد معقدة. وقد نشب صراع ضار بين المصالح المتضاربة-صراع عميق جاد لا رجعة فيه، ولكنه كان يجري على الأقل دون إراقة دماء. وقد استطاعت الحكومات البرلمانية، شأنها شأن أسواق الطبقات الوسطى الاقتصادية، (أو بورصة الأسهم الجديدة) أن توجّه أشد المصادمات حدة بين قوى السلطة المختلفة إلى قنوات المساومة السلمية والحسم السلمي. وهكذا فإن ما يبدو كأنه مجرد تمسك متعصب بالإجراءات قد نجح في تهدئة الأعصاب وفي منع الصراعات من أن تصبح شخصية أكثر مما ينبغي.

وربما كانت ترجمة الحرب الأهلية إلى تنافس سياسي حزبي واحدا من أهم إنجازات ثورات الطبقة المتوسطة. فقد كانت المدن/ الدول الإيطالية في عصر النهضة تتأرجح بين الحرب الأهلية والصراع داخل المؤسسات، ولكن المؤسسات نادرا ما كانت تصمد. ولم تكن المسافة التي تفصل «الحزب الشعبي» عن الميليشيا الشعبية كبيرة دائما. وكان هذا هو الوضع في ثورة 1640 الإنجليزية أساسا. وقد تمت أولى المناقشات الموسعة ووضعت البرامج وجمعت الفرق أو«الأحزاب» أول مرة بين الجنود في الجيش النموذجي الثوري الجديد. وظهرت الأحزاب السياسية إبان الثورة الفرنسية عام 1789 من نوادي الطبقة الوسطى (مثل نادى اليعاقبة) وتبلورت حول برامج محددة أثناء المناقشات التي تمت في الجمعية التشريعية ومن خلال المنازعات في الشارع.

وقد عدت الأحزاب السياسية، في بداية الأمر، قوى انقسامية ومؤامرات ضد بقية الأمة. وكانت هذه بصفة خاصة نظرة الملكيين (الذين كانوا يفضلون استعادة الملك عرشه) ونظرة أولئك الذين كانوا يطرحون حلولا مطلقة لا يلتفت إليها أحد. وبعد أن بدأت حكومة أوليفر كرومويل الثورية في التمزق، وعاد ملوك أسرة ستيوارت (شارلس الثاني وجيمس الثاني) (بين 1660 و 1689) انهار النشاط الحزبي في إنجلترا. ولم تظهر الأحزاب السياسية بالمعنى الحديث للكلمة إلا بعد إحياء السلطة البرلمانية في «ثورة 1689

المجيدة» Glorious Revolution (المرحلة الثانية في ثورة الطبقة الوسطى الإنجليزية) حينما أعلن البرلمان أن العرض شاغر واختار مارى ابنة جيمس وليم من الأراضي الواطئة لحكم إنجلترا، وعندما أصبحت السلطة الحقة في أيدي الكثرة (في البرلمان) لا في أيدي الملك أو القلة أصبحت الأحزاب السياسية جزءا أساسيا من عملية النقاش واتخاذ القرار وقد استغرق هذا بعض الوقت. فلم تكن أحزاب عام 1689- الحزب المحافظ وحزب المحافظين الريفي وحزب الطبقة الوسطى الحضرية-التي تعمل في اقتصاد المال- تضم سوى آلاف معدودة من الأعضاء، بينما ظل معظم أعضاء الطبقة الوسطى مستبعدين، وكان الملك جورج الثالث حتى سنوات 1760 لا يزال يأمل في أن يقوم بدور «الملك الوطني» الشعبي الذي يمكنه أن ينحى الفروق الحزبية جانبا وأن يحكم كما يشاء. ولم يدع أي مفكر نظري سياسي إنجليزي ذي ثقل مثل (إدموند بيرك) إلى قيام أحزاب سياسية بالفعل قبل عام 1770.

ولعل الأحزاب كانت أصعب عنصر يمكن قبوله في أخلاقيات الصيرورة. فهي تنشأ في فترات الثورة والأزمة عندما تكون الانقسامات حقيقية ومهمة للغاية. ولكن هذه الفترات هي بالضبط الفترات التي تكون فيها أهداف الأحزاب أكثر أهمية قبول الصيرورة أو حقوق المعارضة. أما في فترات التوافق الاجتماعي (على الأقل بين الأقوياء) فإن الصيرورة تصبح ذات أسبقية على المصلحة الخاصة، ولكن مع هذا كان وجود الأحزاب نفسه يبدو وكأنه سيسبب الدمار. وكانت الأحزاب موضع شك القادة الأقوياء مثل جورج الثالث أو جورج واشنطن أو نابليون. غير أن الحل الذي يلجأ إليه أمثال نابليون هو في الغالب إلغاء المعارضة الشرعية ونفيها أو قيام حرب أهلية. إن أفكار الصيرورة الكامنة في فصل الدولة عن الحكومة، وتقبل «المعارضة المخلصة» (التي تدين بالولاء والإخلاص للدولة وليس للحزب الحاكم) والاستعداد لاتباع قواعد (اللعبة) (حتى، بل خصوصا، إذا كانت اللعبة ستؤدي إلى فقد السلطة)، هذه الأفكار هي أفكار ثورة الطبقة الوسطى المعادية للملكية، والتي لم تنضج إلا بعد مرور وقت طويل.

وتتضح الفروق بين الأخلاق السياسية عند مكيافلي وأخلاقيات الصيرورة الحديثة بشكل حاد في ضوء ما أسلفناه فنحن نسلم بأخلاقيات

الصيرورة، ولكننا نمارس الأخلاق المكيافلية عندما يخيل إلينا أن أحدا لن يضبطنا متلبسين بذلك. فإخفاق إدارة نيكسون الأخلاقي من هذا النوع (وينبغي أن نذكر، التزاما منا بالموضوعية، الإخفاق الأخلاقي لعدد من إدارات المدن التابعة للحزب الديمقراطي). لقد تعرضت العملية السياسية ذاتها للتخريب. فهل هناك أمثلة لفساد المؤسسة السياسية أوضح من استخدام أموال الدولة وموظفيها في التجسس على المعارضة، وملاحقة المتبرعين لها، والمتحدثين باسمها، واستخدام سلطة البوليس والبيروقراطية للأغراض الحزبية؟

بعض الأعمال التي لم تكتمل: الأخلاقيات السياسية في مجتمع السوق الحر

إن فكرة الطبقة الوسطى عن أخلاق الصيرورة لها جانبها المظلم، تماما مثل نزعة مكيافلي العلمانية والواقعية التي كان لها جانبها المظلم المؤدي إلى الحكم المطلق وإلى اتباع الدولة-سواء كانت على صواب أم خطأ-. ولتبسيط الأمور بقدر الإمكان سنقول إن العملية السياسية كانت مغلقة بالضرورة في وجه الجميع فيما عدا طبقة الملاك، وقدمت نظرية الصيرورة السياسية (حتى على المستوى المثالي) صورة للإنسانية بوصفها غابة موحشة، وتصورا للمجتمع بحسبانه سوقا يسوده مبدأ المنافسة.

وقد يكون بوسعنا فهم هذه الحدود بشكل أفضل، إن بحثنا النظرية السياسية الأخلاقية عند أثنين من أشهر المتحدثين باسم ثورة الطبقة الوسطى الإنجليزية في القرن السابع عشر هما توماس هوبز (1588-1679) وجون لوك (1632-1704). وقد سيطرت نظريتهما السياسية على القرن بأكمله. وعلى الرغم من أن الناس لا يذكرونهما عادة إلا بسبب كتابين هما كتاب هوبز التنين وكتاب لوك رسالة ثانية في الحكم فإنهما كتبا بغزارة. وكان كتاب التنين دون شك محط الكراهية أكثر من أي كتاب آخر ظهر في إنجلترا. فهو كتاب صارم في منطقه، واقعي دون مجاملة. وما من حزب أو جماعة تقبل الأسس النظرية التي طرحها هوبز. فمعظم الكتاب السياسيين تجاهلوا أو حاولوا (مثل لوك) دحض نتائج هوبز التي تدعو إلى الاكتئاب. وسوف ننظر في أعمال هوبز لأنه كان على حق. أما لوك فهو يهمنا، من

ناحية أخرى، بسبب شعبيته الكبيرة ومكانته الرائعة، إذ أصبحت أعماله هي الرأي المعترف به عامة في القرن الثامن عشر. إن تأكيده لأهميته الدستورية وحكم الأغلبية والنزعة الفردية والحكومة المحدودة ألهب أجيالا من ثوريي الطبقة الوسطى في أوربا وأمريكا. وقد أدمجت ألفاظه نفسها في إعلان الاستقلال الأمريكي وترسخت في العقول الأمريكية منذ ذلك الوقت. فنحن لا نزال نتحدث عن «حقوق طبيعية» أو«حقوق ثابتة» في الحياة والحرية.. الخ. ولا نزال نقول بمبادئ الحكم نفسها والحجج التي نسوقها لندافع عن «ديمقراطيتنا الليبرالية» هي الحجج التي توصل إليها لوك لتبرير «ثورة 1689 المجيدة»، وهي بعد على وشك الوقوع. ومن مبادئه الأخرى التي وضعها حكم القانون وموافقة الناس والحفاظ على الحريات وحق الانتخاب بل وحتى حق التمرد. والخلاصة أن لوك دافع عن كل «الأشياء الطيبة» التي نعرفها باسم النظرية الديمقراطية. ومشكلته الوحيدة تكمن في منطقه، إذ أنه لم يكن يدافع إلا عن حرية طبقته السياسية-طبقة أصحاب الأملاك-.

هوبز: حكومة الغابة المتنافسة

إن ما أنجزه هوبز للطبقة الوسطى هو عين ما أنجزه مكيافلي للأمراء. إذ إنه ألقى نظرة شاملة على المجتمع الإنجليزي في تغيراته، ولاحظ أن حركة الشراء والبيع وعقلية السوق قد تغلغلت مؤخرا في المجتمع، وضرب عرض الحائط بكل النظريات القديمة المتورمة عن القانون الطبيعي والمسؤولية الخلقية لأنها لم تعد ذات معنى. وقد أصبحت النظرية الأخلاقية المسيحية التقليدية (بكل حديثها عن الجماعة المترابطة والكومونولث والولاء والالتزام والبناء الهرمي الإلهي والمحبة المسيحية) عديمة القيمة كنظرية في الأخلاق والحكم-لأنها لم تعد تعكس الطريقة التي يتصرف بها الناس حقا. أما هوبز فقد أقام نظريته على الحقائق القائمة. كان هوبز يبحث عن تبرير للحكم العلماني الناشئ ليبين للناس ما الذي ينبغي إطاعته ولم، دون الإهابة بحجج لا فاعلية لها في قلوب الناس وعقولهم وأحاسيسهم.

كانت إنجلترا في القرن السابع عشر تتحول من مجتمع إقطاعي هرمي، تعد فيه سلسلة الحقوق والالتزامات المتبادلة أمرا مسلما به، إلى مجتمع

رأسمالي أو مجتمع للسوق تشترى فيه الحقوق والمسؤوليات وتباع كأي شيء آخر. ولقد تبين هوبز أهمية السوق، وأدرك أن عناصر مجتمع السوق- الملكية الخاصة والاستخدام المتزايد للمال وتحويل كل العلاقات إلى قيم مالية-كانت تغير من إنجلترا التقليدية بشكل جوهري. أصبح المجتمع أكثر تنافسا وأقل تعاونا، وأصبحت العلاقات أكثر سيولة وأقل ثباتا. وكانت الثروات تتكون وتتبدد بسرعة، وكان عدم الطمأنينة والحرب يبدوان وكأنهما أمورا أكثر طبيعية من الأمن والسلام.

ولعل هوبز لم يدرك مدى جدة هذا المجتمع إدراكا كاملا إذ اعتاد مفكرو القرن السابع عشر التفكير بأسلوب المجتمع التقليدي الذي يذهب إلى أن الأشياء الرئيسة الأساسية هي دائما، وأن ما يوجد إنما يكون أمرا «طبيعيا». وكان هوبز أول من سلم بهذا المجتمع الجديد. نقطة انطلاق ضرورية لنظرية أخلاقية وسياسة صالحة للتطبيق. فبدأ يبحث ما أسماه «حالة الطبيعة أو الفطرة» التي كانت وصفا تفصيليا لخصائص مجتمع السوق الناشئ. وقد ذهب إلى أن تحديد ما يمكن أن يكون غير ممكن إلا بعد هذا التقييم الواقعي لحقيقة الأشياء، كما هي. كما رأى أنه ثمة حاجة ماسة لفهم أكثر واقعية للأشياء الطبيعية «حتى نتعرف على حدود الممكن والمرغوب فيه بدلا» من فرض المبادئ الواجبة التي يدعو إليها اللاهوت التقليدي والقانون الطبيعي (وهي مبادئ كانت تصلح بدرجة أو بأخرى في المجتمع التقليدي).

وقد بدت حالة الفطرة الإنسانية لهوبز، من زاوية مجتمع السوق في القرن السابع عشر، «سيئة ووحشية وقصيرة». فقد وصل هوبز بمجتمع السوق إلى نتيجته المنطقية فرأى فيه غابة من الصراع التنافسي. فبدلا من المجتمع لا توجد إلا صفقات ومعاملات، وبدلا من البشر المبدعين العاطفيين الاجتماعيين، لا توجد سوى حيوانات ذات غرائز أساسية-أو بمعنى أدق رأى آلات حاسبة عاقلة.

ولم يثر أي شيء كتبه هوبز حفيظة المتدينين في القرن السابع عشر أكثر من نظرته المادية الآلية للإنسانية. فالفكرة القائلة بأن البشر هم أساسا آلات تقوم بعملية طرح لمقدار الألم الممكن من الفائدة المادية الممكنة قبل أن تسلك أي سلوك، هي فكرة تسبب-دون شك-الاضطراب لأولئك

الذين يدعون إلى الحب والإحسان والإنجاز الروحي. ولكن هوبز كان واقعيا، ولذلك فإنه حينما نظر من حوله وجد أن نموذج الآلة هو الذي يفسر السلوك الإنساني أكثر من أي أنموذج آخر-كما أن مقدرة هذا النموذج على التفسير كانت واضحة في إطار الأهمية البالغة لقرارات الشراء والبيع في مجتمع السوق.

لم يستخدم هوبز مصطلحي «مجتمع السوق» أو «الرأسمالية»، فهذه كلمات اخترعت فيما بعد. كما أنه، كما أسلفنا القول، كان يعتقد انه إنما يصف الحالة الطبيعية للأشياء. لكن تعميماته عن الحالة الطبيعية للإنسان توحي بأنه وضع في حسبانه مقتضيات وإمكانات مجتمع فيه قوانين السوق وعلاقات الصدارة فالسلوك الإنساني-على سبيل المثال-«يهدف إما إلى الكسب أو المجد، أي أن الدافع وراء سلوكنا ليس محبة رفاقنا بقدر ما هو حبنا لأنفسنا». والأفراد أشبه بالذرات المستقلة ذات الإرادة المستقلة، كل منهم يحاول أن يزيد ثروته أو سلطته أو نفوذه إلى الحد الأقصى. وليس للقيم والأخلاق والأخلاقيات معنى إلا في إطار إشباع هذه الرغبات:

«الشرف هو أي شيء نملكه، أو أي شيء نفعله، أو أية صفة نتصف بها، ويكون دليلا على القوة وعلامة عليها.. فالسيطرة والانتصار أمران شريفان، لأننا نحصل عليهما بالقوة... والثروات شريفة لأنها هي القوة».[11] الفعل الحق أو السليم أو الخير، في إطار أخلاق السوق، هو الذي يزيد من قوة الإنسان أو ثروته أو يخدم مصلحته. وكل الناس يبحثون عن تحقيق أقصى درجة لرغباتهم وزيادة ممتلكاتهم. وعجلة السوق تدور لأن الناس قادرون على تجاهل المسائل العاطفية الانفعالية وعلى المساومة بطريقة عقلية. وخير الناس هم تلك الآلات العقلية التي تستطيع أن تستخلص أقصى ما يمكن من عملية المساومة. والقيمة هي الحصول على أعلى سعر، ولما كان كل شئ معروضا للبيع فإن خير الناس هم أولئك الذين يستطيعون البيع بأغلى الأسعار لزيادة سلطانهم.

«إن قيمة الإنسان أو جدارته هي «سعره»، شأنه في هذا شأن كل الأشياء الأخرى، أي مقدار ما يدفع له نظير استخدام قوته... وما ينطبق على كل الأشياء الأخرى ينطبق على الإنسان. فالذي يحدد السعر هو المشترى وليس البائع. صحيح أن الإنسان-شأنه شأن معظم الناس-يحدد لنفسه

أعلى قيمة يستطيعها، ومع هذا فإن قيمته الحقيقية هي ما يقدره الآخرون»[12].

فإذا كان المجتمع-إذن-سوقا مبنية على التنافس، وكان كل إنسان يسعى من أجل نفسه وحسب، وكانت القوة والثروة لا يحتاجان إلى أية مبررات خارجية، وكان لكل إنسان سعره وليست هناك قيم أخرى سوى قيم السوق- فكيف يمكن للناس الاتفاق على أي نوع من القوانين أو المذهب الأخلاقي أو الحكم؟ رد هوبز بقوله إن أحدا في داخل السوق لا يتمتع بالأمن، فالسوق لا يكتفي بتحديد قيمة كل فرد وممتلكاته وحسب، بل يترتب عليه أيضا خوف الفرد من لجوء أحد الخاسرين إلى العنف. وعلى الرغم من أن العلاقات الإنسانية مبنية على التنافس داخل مجتمع السوق فإن هذا الوضع أفضل بكثير من الحرب الصريحة. ولكن الأمر يتطلب سلطة حاكمة تضمن أن يخضع الناس لحركة السوق وألا يتصرف أحد كما يشاء. ولما كان كل الناس عاقلين فإنهم سيدركون ضرورة قيام سلطة مطلقة أو مستقلة لتطبيق قواعد اللعبة، أي «لتحديد كيفية إبرام جميع أنواع التعاقد بين الرعايا (كالشراء والبيع والمقايضة والاقتراض والإقراض والتأجير) وأي الكلمات والعلامات تستخدم فيها كي تكون صحيحة»[13].

هذا هو نوع الاتفاق الخاص بالسياسة بوصفها عملية وإجراء فهو اتفاق على الاختلاف، مع مراعاة قواعد اللعبة التي بحثناها في القسم السابق. ومع هذا يتناول هوبز بشكل صريح قضية لم نشر إليها من قبل إلا تلميحا. فكيف يمكننا أن نتوقع من خاسر حقيقي في السوق الاجتماعي أن يواصل اللعب حسب القواعد، رغم ما حاق به من خسارة؟ وما الذي يمنع إنسانا ما من رفع فأس أو تجهيز جيش عندما يخسر كل شيء؟ وماذا يحدث عندما تمثل ضوابط أخلاق السوق والحكم خطرا أكبر من خطر الغابة على الفرد أو على جماعة من الأفراد؟.

جواب هوبز على هذه الأسئلة ذو شقين: فبالنسبة للشق الأول ينبغي أن نتذكر أنه يتوجه بحديثه إلى الملاك الذين بوسعهم أن يدركوا ضرورة وجود سلطة ذات سيادة لضمان استمرار مجتمع السوق الذي يسمح لهم بالملكية الخاصة. وحتى عندما يخسرون بعضا من ممتلكاتهم، فإنهم يظلون قادرين على استعادتها وزيادتها إذا تقبلوا السلطة الحكمة التي تسمح بمواصلة

اللعبة. أي أن كل الملاك، حتى الخاسرين منهم، لهم مصلحة في الحفاظ على نظام السوق. ثانيا، ينبغي أن تكون السلطة الحكمة فوق الإقالة أو الانتخابات أو تأثير أية جماعة خاصة من جماعات الملاك، ما دام المالك ذاته معرضا لأن يصبح معدما نتيجة لتأثير السوق. أي أن الحكم ينبغي ألا يخضع لأحد، لأن وظيفته هي منع الحرب الداخلية، وإتاحة الفرصة للجميع للحصول على الأملاك ولتحقيق الربح، كما ينبغي أن تكون سلطته مطلقة، وأن تستمد استمراريتها من ذاتها. وينبغي ألا يضطلع الحكم بأية مسؤوليات أخرى حتى يمكنه الحفاظ على النظام دون الخضوع لأي فرد أو جماعة (حتى الغالبية). وأي شيء أقل من هذا سيتيح الفرصة لجماعة ما أن تستغل الحكم للحصول على نفوذ أو مقدرة على الحركة على حساب جماعة أخرى. فالحاكم المنتخب سيخلق الانقسامات بين جماعات الملاك بعضها البعض بشكل لا دواء له. وقد يقضي مثل هذا الانقسام بين الملاك إلى ثورة اجتماعية وإلى فقد الملكية الخاصة نفسها في مجتمع مفتت مبعثر مثل مجتمع السوق. ولذا سيدرك الملاك العاقلون أنفسهم أن مصالحهم الخاصة، كأفراد أو جماعة، تقتضي أن يتحالفوا لإقامة سلطة حكمة مطلقة لا يتحكم فيها أي منهم. وهذا هو الأساس الأخلاقي للحكم في مجتمع السوق. إنها عقيدة كامنة بشكل مباشر في حقائق ذلك المجتمع، وقيمة أخلاقية مطلقة تستند إلى أنانية كل مالك فرد.

ومن اليسير أن نفهم السبب الذي من أجله لم تأخذ أية جماعة من جماعات الطبقة الوسطى بفلسفة هوبز، فالمسلمات التي ترتكز عليها هذه الفلسفة فاضحة للغاية، ونتائجها قاسية إلى أقصى حد، ولكنها كانت من الناحية المنطقية متماسكة إلى أقصى حد. ذلك لأنه لو كان الملاك قد ظلوا متساويين نسبيا في السلطة الاقتصادية لوجب أن يضعوا الحكم فوق إرادة كل منهم. ولكن ما لم يدركه هوبز هو أن السوق نفسه الذي خلق مساواة في الحذف قد خلق تفاوتا بين الطبقات بحيث أصبح بوسع طبقات الملاك أن تحتفظ بتماسكها ووحدتها إلى درجة تقلل إلى حد أدنى حركة السوق الطاردة. ولك أن تتخيل مجتمعا أرغم فيه عشرات أو مئات من بناة السفن أو صانعي الأثاث على التنافس دون هوادة من أجل السلطة. ولك أن تتخيل مدى السهولة التي يستخدم بها أحدهم أو جماعة منهم الحكومة لتحقيق

أغراضه، لو قدر لهم أن يكونوا هم وحدهم الذين يقومون بتعيين الحكومة. وهكذا فإن الحكم المطلق وحده هو الذي يوفر لهم الحماية ضد الملاك الآخرين.

لقد سلم هوبز تسليما كاملا بأخلاق السوق وأخلاق المصلحة الذاتية اللتين نشأتا في عمره. وقد استخدمها ليبين حاجة الملاك الأخلاقية إلى إنشاء وإطاعة حكومة تحافظ على النظام من خلال سلطة مطلقة ولكن ما إن تنشأ مثل هذه الحكومة حتى تختار هي خلفاءها ولا تتقبل أية اعتراضات ولا تدين بالمسؤولية لأحد. أما نوع الأخلاق السياسية التي دعا إليها هوبز في العلاقة مع الحاكم فهي الطاعة العمياء. ولكن السوق نفسه هو الذي يتحكم في الأخلاق، ما دام هوبز قد توقع من الحاكم أن يقتصر على تطبيق قوانين السوق. وهكذا أصبحت الأخلاق هي الحصول على المزايا الشخصية وأصبح العدل هو تحقيق صفقة رابحة. ونحن اليوم نسمى هذا فسادا سياسيا. ولكن هوبز لا يزال قادرا على أن يثبت لنا أننا، لو كنا واقعيين، لما كان لنا أن نتوقع من مجتمع السوق شيئا أكثر من ذلك.

ومن الطريف أن كثيرا من الأمريكيين العصريين يفرضون أن السياسة فاسدة، لكن ميدان الأعمال الاقتصادية يتسم بالأمانة النسبية. ولكن الطريف أيضا أننا حينما نشير إلى «السياسة القذرة» أو «الفاسدة» فإن ما نقصد بها هو بعينه هذا النوع من السياسة الذي يمارس على طريقة الأعمال الاقتصادية. فالحياة السياسية تكون «فاسدة» في نظرنا عندما تتضمن الشراء والبيع، وعندما يباع النفوذ، وعندما يتم «شراء» المشرعين وعندما «تباع» الخدمات الخاصة-أي بالاختصار-عندما تتصرف رجال السياسة مثل رجال الأعمال أو عندما يكون تقاربهم معهم شديدا. وقد يكون هناك مبرر لحرصنا على ألا نضع المصلحة العامة في السوق ليتولاها من يدفع أغلى ثمن. ومع هذا فإن هوبز كان سيذهب إلى أنه من غير المعقول بالنسبة لنا أن نتوقع الطموح والعدوان والأنانية والمنافسة والثروة والسلطة ونشجعها في كل جوانب الحياة فيما عدا جانب واحد. نطالب فيه بعكس هذه الصفات. ولعله كان أمرا واقعيا بالنسبة لهوبز، في القرن السابع عشر، أن يؤمن بأن السياسة لا يمكنها أن تنجو من تأثير قوى السوق والمصالح الخاصة إلا إذا كان الحكم مطلقا ومستمرا استمرارا ذاتيا. ولكن مجتمع السوق قد أحدث

من التغييرات في الحياة منذ ذلك الحين ما يجعل هذا الأمل الذي أعرب عنه يبدو في نظرنا عتيقا ومثاليا، بقدر ما هو قمعي وشمولي.

لوك: حكومة للسادة المسيحيين

لقد أضاف جون لوك المزيد مما كانت الطبقة الوسطى المالكة تود أن نسمعه. فقد زودها بمبرر للمجتمع الرأسمالي أو مجتمع السوق، مبرر لا يرتكز على أخلاق الغابة أو على الفرد الأناني التنافسي الذي يتركز اهتمامه على السوق فتكلم بلغة متوهجة عن الحقوق المطلقة، وبعث من جديد قدرا كبيرا من التعاليم الخاصة بالقوانين الأخلاقية الطبيعية، ورفض أن ينظر إلى الأخلاق بمفاهيم السوق أو المنفعة الكاملة، وذهب إلى إمكان قيام حكومة نيابية مقيدة في مجتمع السوق. والأبلغ من ذلك دلالة، أنه زود المجتمع الرأسمالي بأساس أخلاقي موضوعي، يتمثل في الحجة القائلة إن الطبقة المالكة هي وحدها المهيأة للعقلانية الكاملة وللفهم الكامل، ومن ثم للتمتع الكامل بـ«الحقوق الطبيعية للإنسان».

بدأ لوك بمشكلة معقدة: فقد كان من المسلم به تقليديا أن الله جعل الأرض وثمراتها مشاعا بين البشر. وقد شعر لوك بأن الكتب المقدسة و«العقل الطبيعي» يضطرانه إلى التسليم بهذا الافتراض التقليدي، رغم ما يضعه من عقبات في وجه الدفاع عن الملكية الخاصة:

«هذا الافتراض (القائل بأن الأرض ملك للناس كافة) يجعل من أصعب الأمور عند البعض تفسير الطريقة التي يمكن بها لآي إنسان أن تكون له «ملكية» في أي شيء... ولكني سوف أحاول أن أبين كيف يمكن للناس أن تكون لهم ملكية في أجزاء كثيرة مما وهب الله للبشر بصورة مشتركة، وذلك بدون أي اتفاق صريح بين المواطنين جميعا[14].

وهكذا أخذ لوك على عاتقه-دون أن تثبط من همته الفكرة التقليدية عن الملكية المشتركة-تبيان الطريقة التي يمكن أن تنشأ بها الملكية الفردية على نحو عادل، حتى بدون موافقة العامة. فمن الملاحظ أولا أن ثمرات الأرض لا نفع فيها إلا إذا تم الاستحواذ عليها (أي تملكها). «فلا بد من وجود وسيلة لحيازتها قبل أن تصبح ذات نفع أو فائدة لأي إنسان» فلا مناص إذن من وجود حق الحيازة الفردية، وهو مستمد من الحق الواضح

للفرد في أن يملك نفسه وجهده وثمرة جهده: «لكل إنسان الحق في ملكية ذاته، وهو شيء ليس لأحد حق فيه غيره هو نفسه، ولنا أن نقول إن عمل جسمه وشغل يديه ملك خاص به»[15] فإذا كان للأفراد حق امتلاك جهدهم وشغلهم، فلا بد إذن أن يكون لهم حق بيعه: إذ أن المرء لا يكون مالكا لما لا يستطيع بيعه، والطبقة العاملة إنما تبيع عملها، على أية حال، مقابل أجر. ولكن المشكلة هي أن العامل ما أن يبيع عمله حتى يصبح هذا العمل ملكا لمالك جديد، ولا يعود ملكا للعامل. فقد نشأ، بعد استحداث النقود بوجه خاص، مجمع يمتلك فيه البعض حظا كبيرا من ثمرات الأرض ويمتلكون عملهم، وعمل غيرهم والسلع الناتجة عن كل العمل الذي يمتلكونه. وبعبارة أخرى فإن الأرض أصبحت موزعة بالعدل بين المالكين، وانقسم المجتمع إلى مالكين وعاملين، وليس بين الفريقين من يدين للمجتمع بشيء لأن لكل امرىء حقا في عمله، ولو ببيعه.

ومن هذه النظرية في: «قيمة العمل»، والدفاع عن الملكية الخاصة، والتسليم بالانقسام الطبقي، ينتقل لوك إلى الزعم (الذي كان يشاركه فيه معظم قرائه) القائل بأن الطبقة العاملة لا يمكن أن تكون عاقلة على نحو كامل، أو تشارك مشاركة كاملة في الحياة السياسية. فعمل أفراد هذه الطبقة ملك لغيرهم، وهم لا يملكون الوقت أو الفرصة لفهم السياسة:

«إن نصيب العمال (في الدخل القومي) الذي قلما يتجاوز حد الكفاف، لا يتيح لهذه الفئة من الناس الوقت أو الفرصة اللازمين للارتفاع بأفكارهم عن هذا الحد، أو منازعة الأغنياء نصيبهم»[16]. إلا في وقت الخطر المشرك- كما يضيف لوك-عندما «ينسى العمال الاحترام» و «ينقضون على الأغنياء».

إن الحقوق الثابتة في الحياة والحرية والملكية عند لوك (ويلاحظ أن «الملكية» قد تحولت عند جيفرسون إلى البحث عن السعادة) لا يمكن التمسك بها حسب مفاهيمه إلا إذا كانت السلطة السياسية حكرا على الطبقات المالكة. فهو عندما يحتج (على هوبز) بأن «الأغلبية» يمكنها أن تحكم دون وجود حاكم تتجدد سلطته من تلقاء ذاتها، فإنه يعني بذلك أغلبية الطبقة المالكة. أما إمكانية قيام الأغلبية بإلغاء الملكية الخاصة فلم تخطر له على بال. وما حاجته إلى ذلك، وثورة الفقراء ليست إلا رد فعل. فغاية الحكم تأمين الحقوق الثابتة. وحرية الاستحواذ على الملكية وبيعها لا تكون ثابتة

إلا إذا كان الحكم للملاك.

وقد درج الناس على القول بأن هوبز كان يرى، أن الأخلاق البشرية: تتمثل في الغابة، ومن ثم كان إصراره على وجود الديكتاتور؛ بينما كان لوك يشعر أن الناس في استطاعتهم أن يصوغوا قوانينهم الأخلاقية والسياسية بأنفسهم. وكلاهما، كما رأينا، يتكلم عن حكم طبقة الملاك، ولكن الفرق بينهما أكبر من ذلك. فقد سلم هوبز بالأخلاق التي وجدها في مجتمع السوق، أما لوك فقد تمسك بالاعتقاد التقليدي بوجود «قوانين طبيعية» يدركها كل إنسان رشيد أو عاقل. وكان يعتقد أن هناك حقائق معينة يمكن أن يصفها بأنها «واضحة بذاتها». ويمكننا أن نذهب مع هوبز إلى أن الناس لم يعودوا يؤمنون بأن هناك حقائق واضحة بذاتها، بل إن هذه هي المشكلة التي دعت إلى مسوغ البحث عن تبرير جديد لعملية الحكم. غير أن لوك ما كان ليعير هذا أي التفات. فمن المؤكد، حسبما يقول، أن هناك مطلقات أخلاقية لا بد أن يسلم بها كل شخص عاقل. ولو اعترضنا على أي منها- وليكن حق الملكية الخاصة المطلق على سبيل المثال-لرد لوك بسرعة: «من الواضح أنك لست عاقلا».

والخلاصة أن لوك قد طعم دفاعه عن المذهب الجديد بالنزعة الأخلاقية المطلقة في اللاهوت المسيحي التقليدي. وكان دفاعه يبدو جيدا، إلا أنه جعل لهذه الحكمة التقليدية أساسا طبقيا، فالملاك هم وحدهم أهل الرشد، وهم وحدهم القادرون على إدراك القوانين الطبيعية للسياسة والأخلاق. وأغلبيتهم دون غيرها هي المؤهلة لأن تحول الأمور الواضحة بذاتها إلى قوانين.

العمل الذي لم يتمه مجتمع الأعمال التجارية: الملكية الخاصة أو الديموقراطية السياسية

لقي حديث لوك عن «الحقيقة الثابتة» و«القانون الطبيعي» استحسان القرن الثامن عشر. أما اليوم فقد أصبحنا أشد ارتيابا، وأقرب إلى هوبز، ولم نعد واثقين من أن أي مبدأ خلقي يتسم بأنه مطلق. بل إننا نتحدث اليوم كما لو كانت الأخلاقيات هي «ما نشعر بالراحة بعده»، ونخشى «الأحكام القيمية» ونرتاع من فكرة «فرض قيمنا» على الآخرين وتد لا نتفق في الرأي

مع زيد من الناس، ولكننا بالتأكيد «ندافع عن حقه في الإعراب عنه».

كل هذا رائع وإن كان يجعلنا غير قادرين أحيانا على إبداء السخط، وهو بعض تراث ليبرالية الطبقة الوسطى الذي تركه لنا أمثال ميكافيلي وهوبز. وكم يتمنى الإنسان أحيانا لو أن الأمريكيين بذلوا جهدا أكبر في فهم المسائل الخلقية أو كانوا لا يزالون قادرين على الإحساس بالصدمة والغضب، أو لو أنهم لم يكونوا يقبلون كثيرا من الأشياء باستخفاف أخلاقي. ولكن لا بأس فإن في تسامحنا قيمة، وإلى هذا الحد يمكن القول إننا قد تعلمنا درس ثورة الطبقة الوسطى: فأضفينا طابعا متحضرا على الحرب الأهلية، واعترفنا بالتنوع واتجهنا نحو أخلاق الصيرورة.

غير أننا لا نزال في الوقت ذاته، نحيا مع تراث جون لوك. فمن الغريب أن كثيرا من الناس، شأنهم شأن لوك، مازالوا ينكرون أنهم يفرضون قيمهم الخاصة، بينما هم لا عمل لهم غير ذلك. إننا لم نعد نتحدث عن القوانين الطبيعية، ولكننا حين ندافع عن «الموضوعية» نعني بها «رأيي الخاص في الأمور». ونحن نطالب الآخرين بـ«بالتوازن» أو «الرأي الآخر» بينما نقصد أن نخالفهم الرأي. ونحن نرى التحامل والانحياز في كل امرئ إلا في أنفسنا.

كذلك فإن مشكلة لوك المميزة: أعني مشكلة التبرير الأخلاقي للحكم مازالت هي مشكلتنا. بل إننا، في الواقع، قد عقدناها.

ولعل لوك لم يكن على وعي تام بالأساس الطبقي لمبادئه الأخلاقية المطلقة، وإن كان قد قصر الحكم صراحة على الملاك. أما منذ أيامه فقد أصبح حق الاقتراع عاما تقريبا، ولعل الطبقات العاملة هي التي أبت أن تقرأ ما بين سطور القائمة النبيلة التي وضعها لوك للحقوق والحريات العامة: إذ يقول بعض أفرادها إنهم أرغموا الطبقة الوسطى المالكة على تحويل تشدقها بهذه الحقوق إلى حقيقة واقعة يتمتع بها الجميع. ويقول بعضهم الآخر إن الطبقة الوسطى الليبرالية لم تصدق في وعدها بعد. فالحريات والامتيازات التي أعلنها ثوريو الطبقة الوسطى بوصفها حقا للناس كافة (بينما احتكروها لأنفسهم) لا ينعم بها الجميع حتى الآن.

ولكن المشكلة قد تكون أعمق من ذلك. فقد تكون الحريات التي أتت بها ثورة الطبقة الوسطى (ولا سيما حيازة الملكية) مما لا تتاح للجميع (كما

اعتقد هوبز ولوك). فحرية الحيازة بغير حدود، لا يمكن منحها للكل. وكل ساكن للعمارة لا يمكن أن تكون له حرية امتلاكها، وما إن يمارس أحد الأفراد هذه الحرية، حتى يفقدها الآخرون جميعا، وحريتك في أن تكون مليونيرا تعني أن يخسر مليون شخص آخر كل منهم دولارا.

فالمسألة هي كيف يتسنى التوفيق بين الحرية الاقتصادية الكاملة أو الاستقلال الكامل (مع كل ما ينطوي عليه ذلك من استغلال محتمل للغير) وبين أهداف المجتمع الديمقراطي. إننا لا نزال، مثل لوك، نمجد المطلقات- حق الفرصة المتاحة والمشروع الحر، وحق الملكية. ولا يزال الاستمتاع المطلق بهذه الحريات يحمل في طياته-من الناحية العملية-احتمال معاناة الآخرين ومسغبتهم. وقد ولد البعض متمتعا بقدر من هذه الحريات يزيد عما يتمتع به الآخرون، وانتفاعهم المتزايد من هذه الحريات يأتي على حساب هذه الحريات ذاتها لدى الكثيرين غيرهم.

إننا لا نزال نجاهد في حل المشكلة التي طرحها هوبز ولوك منذ ثلاثمائة عام، ما السبيل للدفاع عن مجتمع السوق أو تبريره؟ كيف يمكن الدفاع عن استمرار مجتمع الانقسامات الطبقية؟ وكيف نضع أساسا أخلاقيا لتحويل الملكية العامة إلى حكر للأقلية؟ أن هوبز لم يدّع الديمقراطية، ولكن لوك كان البادئ بهذا الادعاء. ونظرا لأننا نسلّم أيضا بلغة الثورة التي استحدثها لوك فإننا عقدنا المشكلة. فهل نستطيع الجمع بين حرية الفرصة الاقتصادية والديمقراطية؟ وكيف نبرر الفروق الطبقية أو الاقتصادية في مجتمع ديمقراطي؟ أيهما أهم: حقوق الملكية الخاصة أم إرادة الأغلبية ؟ وماذا يحدث لو أن الغالبية المعدمة أرادت أن تلغى «حقوق» الملكية الخاصة؟ إننا لا نزال نؤكد-شأننا شأن لوك-أن كل فرد يتمتع بحرية الفرصة الاقتصادية، حتى حين لا نعني «كل فرد» على وجه الدقة. ولكننا، على خلاف لوك، نؤمن بأن بوسعنا أن نعني كل فرد، وما كان لوك ليحتاج إلى قراءة هوبز حتى يحكم بأننا، في هذا الرأي، سذج بحق.

فكما أصبحت الأخلاقيات نسبية (أو أشد نسبية مما كانت على الأقل) فإن طبيعة السياسة أصبحت أقل أخلاقية. فنحن قد انتقلنا من النظر إلى السياسة على أنها سعى وراء أهداف محددة إلى معاملة السياسة على أنها سعى فحسب. بل إن التمسك بهذا السعي، وبهذا المسار، هو في الواقع أهم

هدف يمكن أن نضعه لأنفسنا، إن لم يكن هو الهدف الوحيد. والأرجح أن هذا هو الإنجاز الرئيس للنظرية الديمقراطية.

ولكن كما لاحظنا من قبل فإن الثورة التي حدثت في النظرية السياسية والأخلاقية والتي بدأتها ثورات الطبقة الوسطى، منذ القرن السابع عشر، كان لها أيضا جانب أشد قتامة. فالدولة-كما أدرك مكيافلي-قد تحل محل الدين القديم. ولعله من الضروري أن يصبح سلطان هذه الدولة العلمانية-وخاصة في مجتمع السوق-هائلا، كما أدرك هوبز. وقد ذكّرنا لوك ببعض القيم القديمة للمجتمع ذي النزعة المطلقة، والذي يتسم مع هذا بالجماعية. وهكذا فإن كلا من هوبز ولوك قد قدما المبررات الخلقية للنشاط السياسي في المجتمع الجديد، ولكنهما معا عزفا عن تناول مشكلة التقسيمات الطبقية والتمزق التي خلقها الاقتصاد الجديد. وما زالت المشكلة قائمة، فنحن نعيش في مجتمع مثله الأعلى المساواة في درجة المشاركة في العملية السياسية. وأخلاقنا السياسية اليوم هي العملية الديمقراطية. ولقد قلنا إن مشكلتنا-في جانب منها-تكمن في أن ذلك الهدف لم يتحقق بالكامل بعد. ولكن بحثنا في فكر هوبز ولوك يوحي بأن مثل هذا الهدف كان ينطوي على رياء منذ البداية. فقد تغاضى لوك عن المشكلة بترديد المطلقات الأخلاقية الطنانة التي تستند إلى تراث فكرة القانون الطبيعي، ومع هذا لا تزال المشكلة قائمة. فإذا ما كانت أخلاقنا السياسية الوحيدة الممكنة هي أخلاق الصيرورة فإن المطلق الوحيد الذي نلزم به أنفسنا هو أن تصبح العملية الديمقراطية متاحة للجميع. ولكن الأهداف الأخرى لثورة الطبقة الوسطى. أعني مجتمع السوق، والملكية الفردية، والملكية الخاصة «لرأس المال» (المرافق الإنتاجية) والتسليم بوجود الطبقة (الملاك والعمال، الأغنياء والفقراء)-كل هذه الأهداف تعني أن العملية السياسية لا يمكن أن تكون متاحة للجميع. قد يستطيع الجميع أن يقرعوا الآن، ولكن لما كان في إمكان شركة واحدة أن تتبرع بمبلغ 400 ألف دولار في حملة انتخاب رئيس الجمهورية فإن من حقنا أن نتساءل عن جدوى مثل هذا الاقتراع. فالتفاوت الاقتصادي يمكن أن يجعل من المساواة السياسية أمرا لا معنى له.

إن السياسة لا تزال هي تصادم المصالح المختلفة، وهذا هو أنموذج مجتمع السوق. ولكن بعض المصالح أقوى من غيرها، وحتى لو مولت

الحملات السياسية بالمال العام وحسب، فليس من الممكن أن نتوقع أن يكون تمثيل، الضعفاء في قوة تمثيل الأقوياء. فالشركات والهيئات الكبرى تستطيع أن تدفع لعدد من الناس ما يكفي لخداع أية حكومة ديمقراطية مهما كانت نواياها طيبة. والعاملون في هذه الشركات ليسوا أكبر عددا من العاملين في الحكومة وحسب، بل إنهم كثيرا ما يكونون نفس الأشخاص وطالما أن السلطة الاقتصادية في أيدي بعض الأفراد، فلا يمكن أن تكون السلطة السياسية ديمقراطية-إلا للقلة. وقد أدرك هوبز ولوك بالطبع، دون أن يعترضا عليه. ولم يفكر أحد في تحقيق الديمقراطية الكاملة للسلطة السياسية عن طريق تحقيق ديمقراطية السلطة الاقتصادية، سوى «المتطرفين المجانين» في الجناح اليساري من ثورات الطبقة الوسطى (مثل الحفارين الراديكاليين في إنجلترا).

ولعلهم كانوا متخلفين عن زمانهم، ومتقدمين عليه في الوقت ذاته.

تفتح العملية الديمقراطية: من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية الاشتراكية

«لقد حملت معولي ومضيت أشق أرض جورج هيل في سرى Surrey، معلنا بذلك حرية الأنام، وأن الأرض لا بد أن تحرر من شراك السادة والملاك، لتصبح مالا مشاعا للجميع، كما كانت في البدء ومنحت لبني الإنسان». هذه هي الكلمات التي شرح بها جيرارد وينستانلي Gerard Winstanley سبب قيادته لجماعة مكونة من عشرين فقيرا لزراعة الأراضي البور في سانت جورج هيل بوصفهم شيوعيين في عام 1649. ولقد أهابوا بكل من في إنجلترا للانضمام إلى صفوفهم، فارتاع ثوريو الطبقة الوسطى في حكومة كرومويل الجديدة من هؤلاء «الحفارين» وتهديدهم لنظامي السوق والملكية الخاصة اللذين كانا في أول عهدهما. لقد كتب وينستانلي ما كتبه قبل عامين من ظهور كتاب التنين لهوبز وقبل أكثر من ثلاثين عاما من ظهور رسالة لوك، غير أن إعلانه أو بيانه يمكن أن يعد ردا مباشرا عليهما معا وعلى كرومويل. لقد كان منطلقا من إحساس قد يكون مبالغا فيه، بالثقة في مقاصد الطبقة الوسطى: «أنتم جميعا كأناس في ضباب تبحثون عن الحرية ولا تعرفون أين هي أو ما هي. لا يمكن تأسيس حرية

حقة لإرساء السلام في إنجلترا أو للبرهنة على إيمانكم بميثاق الله سوى تلك التي لا تميز بين الفقراء والأغنياء، لأنكم إن وافقتم على منح الحرية للأغنياء في المدينة وأعطيتم الحرية لملاك الأراضي في الريف ولرجال الدين والمحامين ولأصحاب الضياع وللملاك، دون أن تمنحوا الفقراء أية حرية فأنتم إذن منافقون صرحاء». وقد بين وينستانلي المسألة بشكل أوضح فقال: «إن هذا الشراء والبيع هو منبع الغشاشين... لهذا لا ينبغي أن يكون هناك بيع وشراء في كومونولث حر، لا ولن يؤجر امرؤ أخاه ليعمل له». إن الهجوم على الملكية الخاصة وعلى الشراء والبيع ومجتمع السوق والطبقات والعمل الأجير في منتصف القرن السابع عشر في إنجلترا كان حنينا عقيما، وحلما جسورا في الوقت ذاته. ولم تظهر حركات ثورية جديدة تؤمن بأن ليبرالية الملاك الديمقراطية غير كافية، إلا في القرن التاسع عشر بعد أن بلغت ثورة الطبقة الوسطى مداها. وهكذا دعا ماركس والاشتراكيون-شأنهم شأن وينستانلى-إلى ديموقراطية راديكالية، اجتماعية واقتصادية وسياسية على السواء، لكل من الفقراء والأغنياء. لقد تحدث الاشتراكيون أحيانا كما لو كانوا يرفضون أخلاق الصيرورة. فقد تحدثوا مرة أخرى عن الأهداف الأساسية وأولوية الغايات على الوسائل، وانتقدوا-مرارا-العملية البرلمانية والتغير التدريجي. ولكن كل ما كان يطلبه الاشتراكيون هو، بمعنى من المعاني، أن يسمح للعملية السياسية: أن تسير بمزيد من العدالة، فهجومهم كان موجودا ضمنا في تبريرات ثورة الطبقة الوسطى.

لقد استولى أعضاء الطبقة الوسطى على السلطة من الملوك والنبلاء لأنهم كانوا مستبعدين من عملية صنع القرار. وكان دفاعهم عن الديمقراطية الليبرالية ينطوي ضمنا على القول بأن الثورة هي البديل الوحيد لمن لا يسمح له بالمشاركة. ولا يمكن القول بأن الثورة منافية للأخلاق، بل إنها هي الملجأ الوحيد لمن استبعدته العملية السياسية. لقد خلق هؤلاء الثوار، أخلاق الصيرورة أو أعادوا خلقها بوصفها أكثر المثل العليا أهمية في سياسة تقوم على المشاركة الكاملة فبالنسبة لمن أتيحت أمامه فرصة المشاركة في السلطة لا يوجد هدف أسمى من اتباع القواعد فذلك هو السبيل الوحيد الذي يمكن أن يعمل به هذا النظام. وبهذا المعنى فإن الجوهر الأساسي للأخلاق السياسية الحديثة هو الحفاظ على الديمقراطية. وبهذا المعنى فإن الأحزاب

الاشتراكية الديمقراطية تظل على اتفاق كامل مع هذا المبدأ: فقد كانت تسعى إلى توسيع نطاق العملية السياسية وإلى جعل القرارات السياسية التي تتخذ من خلال التمثيل النيابي الشامل أكثر أهمية من قرارات السوق.

لمزيد من الاطلاع

إن تركيزنا على ثلاثة أفراد، أو بالأحرى على ثلاثة كتب ألفت في إيطاليا وإنجلترا بين 1500 , 1700 ينبغي ألا يفضي بالدارس إلى الاعتقاد بأننا قد استوفينا هذا الموضوع الصغير حقه. بل إن قراءة مكيافلي Machiavelli وهوبز Hobbs ولوك Locke تصبح أهم بعد قراءة الدراسات التمهيدية عنهم. (توجد طبعات عديدة لكتاب الأمير The Prince، والتنين Leviathan والرسالة الثانية The Second Treatise) وقد ظهرت تفسيرات كثيرة لكل كتاب عبر مئات السنين، ونوصي بقراءة كتاب آرنست كاسيرر Ernest Cassirer أسطورة الدولة The Myth of the State وكتاب س.ب مكفرسون C. B. Macpherson النظرية السياسية لنزعة التملك الفردي The Political Theory of the Possessive Individualism. فهما كتابان مقنعان. غير أن الدارس يجب أن يكون على علم بالتفسيرات. وهناك تاريخ جيد معروف للفكر السياسي هو كتاب جورج سابين George Sabine تاريخ النظرية السياسية(*) A History of Political Theory وقد جمع دي لامار جنسن De Lamar Jenson في كتابه مكيافلي Machiaveili مجموعة من التفسيرات. المطروحة للفكرة. ويحذرنا كل من هربرت بترفيلد herbert Butterfield في كتابه: فن الحكم عند مكيافلي The Statecraft of Machiavelli وف. تشابود F. Chabod في كتابه مكيافلي وعصر النهضة Machiavelli and the Renaissance من تناول مكيافلي بمعزل عن عصره. وأية قراءة سريعة لكتاب مكيافلي المقالات The Discourses تظهر لنا جانبه الديمقراطي. وهناك تفسيرات لهوبز ولوك يمكن أن نجدها في كتاب سابين السالف الذكر، وفي كتاب ليوشتراوس Leo Strauss الفلسفة السياسية عند هوبز أساسها وتكوينها The Political Philosophy of Hobbes: It Basis and Genesis وكتاب هوارد وارندر Howard Warronder الفلسفة السياسية عند هوبز The Political Philosophy of Hobbes وكتاب وليمور كندال Willmore

(*) ترجم إلى العربية بعنوان تطور الفكر السياسي (المترجمان)

Kendall جون لوك وعقيدة حكم الأغلبية John Locke and the Doctrine of Majority Rule وكتاب ج. و. جوخ J. W. Gough الفلسفة السياسية عند جون لوك. ثماني دراسات John Locke's Political Philosophy: Eight Studies.

وبالرغم من أننا ركزنا على مكيافلي وهوبز ولوك فإننا لم نفعل هذا من أجل فهم كل بعد من أبعاد فكرهم، بل لبحث ظهور المبرر النظري للدولة الحديثة. والدارسون الذين يرغبون في متابعة هذا الموضوع يمكنهم الاستفادة من كتاب هينز لوباسز Heinz Lubasz تطور الدولة الحديثة The Development of the Modern State وكتاب فرانز نيومان Franz Neumann الدولة الديمقراطية والسلطوية The Democratic and Authoritarian State وكتاب جوديث ن. شكلار Judith N. Shklar النظرية السياسية والأيديولوجيا Political Theory and Ideology وكلها تضم مقالات عن الموضوع والأسباب التي أدت إلى اختيارنا هذا الموضوع واردة في دراستين حديثتين عن مواطن قصور الدولة الليبرالية الحديثة، هما كتاب تيودورج. لوي Theodore J. Lowi نهاية الليبرالية The End of Liberalism و بيتر مانيكاس Peter Manicas موت الدولة The Death of the State.

أما بالنسبة إلى أولئك الدارسين الذين يرغبون في استكشاف ظهور عصر النهضة وعصر الإصلاح الديني والدولة البرلمانية الإنجليزية بتفصيل أكبر فهناك عدد من الدراسات الجيدة. إذ يقدم آرثر ج. سلافين Arthur J. Slavin عددا من التفسيرات في كتابه الملكيات الجديدة والمجالس النيابية. The New Monarchies and Representative Assemblies كما أن كتابي جاريت ماتنجلي Garret Mattingly: الأرمادا Armada وديبلوماسية عصر النهضة Renaissance Diplomacy أصبحا كلاسيكيين وكتاب الفريد فون مارتن Alfred von Martin علم اجتماع عصر النهضة Sociology of the Renaissance يحتوي على كثير من الأفكار. وبعد كتاب ج. موسى G. Mosse أوربا في القرن السادس عشر Europe in the Sixteenth Century عرضا شاملا جيدا، وكذلك كتاب ديفيد اوج David Ogg أوربا في القرن السابع عشر Europe in the Seventeenth Century ويقدم كتاب ج. هـ. هكستر J. H. Hexter إعادة التقييم في التاريخ Reappraisals in History بعض التغييرات الحديثة في التفسير. وهناك مجموعة من المقالات الممتازة عن الفترة بأكملها في كتاب أورست

رانوم Orest Ranum البحث عن العصور الحديثة Searching for Modern Times وبعد كتاب كريستوفر هل Christopher Hill قرن الثورة 1603- 1714 The Century of Revolution 1603-1714 مدخلا ممتازا عن إنجلترا وهناك تفسيرات مختلفة للحرب الأهلية الإنجليزية في كتاب فيليب أ. م. تايلور Philip A. M. Taylor أصول الحرب الأهلية في إنجلترا The Origins of the English Civil War وفي المجموعة الأكثر عمقا التي أعدها لورانس ستون Lawrence Stone باسم التغير الاجتماعي والثورة في إنجلترا 1540–1640 Social Change and Revolution in England1540-1640 وكتاب تريفور استون Trevor Aston الذي يشحذ الفكر الأزمة في أوربا 1560–1660 Crisis in Europe 1560-1660.

وهناك عدة دراسات ممتازة تعقد مقارنة بين النظرية السياسية التي درسناها والنظرية السياسية للثقافات الأخرى في الفترة نفسها تقريبا. فبالنسبة لروسيا هناك كتاب ميشيل شيرنيافسكي Michael Gherniavsky القيصر والشعب: دراسات في الأساطير الروسية Tsar and People: Studies in Russian Myths. وبعد كتاب جيمس س. بلينجتون Jones H. Billington الأيقونة والفأس: تاريخ تفسيري للثقافة الروسية The Icon and Axe: An Interpretive History of Russian Culture وهو دراسة شاملة موحية. وبالنسبة للصين لدينا صورة لإمبراطور عظيم من أسرة مانشو Manchu هن خلال كلماته هو نفسه إمبراطور الصين: صورة ذاتية لكانج-:Emperor of China Self-Portrait of K’ang-hsi من إعداد جوناثان د. سبنس Jonathan D. Spence وهو كتاب جميل.

هوامش الفصل الثالث عشر

(1) Niccolo Machiavelli The Prince, trans. Luigi Ricci (New York: Random. House, 1940, 1950), p. 3.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibid. , p. 29-30.

(4) Ibid., p. 31-32.

(5) Ibid., p. 32.

(6) Ibid., p. 54.

(7) Ernst Cassirer, The Myth of the State (New Haven: Yale University Press, 1946), p. 131.

(8) Ibid., p. 137.

(9) Ibid., p. 138.

(10) Ibid., p. 143.

(11) Thomas Hobbes, Leviathan, ed. by A. R.Waller (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1904), p. 58. Cited in C. B. Macpherson The Political Theory of Possissive Individualism (London: Oxford Univ. Press, 1962), p. 37.

ووجهة النظر الواردة هنا تستند إلى كتاب ماكفرسون المثير.

(12) Hobbes, p. 55. Cited in Macpherson, p. 37.

(13) Hobbes, p. 179. Cited in Macpherson, p. 96.

(14) John Locke, Second Treatise, in Two Treatises of Government, ed. by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1960), p. 304. Cited in Macpherson, p. 200.

(15) Locke, pp. 304-306.

(16) Cited in Macpherson, p. 223.

14 العمل والتبادل الاقتصادي: الرأسمالية في مقابل التراث

ثمة شواهد متزايدة على أزمة الرأسمالية الغربية. فالأحزاب الاشتراكية قد انتخبت لحكم معظم أوربا. والاقتصاد الأمريكي يكافح ضد المعدلات العالية للتضخم والبطالة (وهما عاملان يتناقضان عادة). وهناك دراسة فيدرالية بعنوان العمل في أمريكا (1972) وجدت أن 42٪ فقط من العمال أصحاب الياقات الزرقاء، و 43 ٪ من العمال أصحاب الياقات البيضاء، سيختارون نفس العمل الذي يزاولونه الآن لو أتيحت لهم الفرصة ليبدؤوا حياتهم من جديد. وكشفت إحصائية قام بها المجلس الأمريكي للإعلان أن غالبية الأمريكيين يتخذون مواقف سلبية من مبدأ الاقتصاد الحر.

فما الرأسمالية؟ وأين ومتى وكيف نشأت؟ وماذا حلت من مشاكل العمل والتبادل؟ ما العلاقة التي تربطها بالحرية والديمقراطية ومستوى معيشتنا المرتفع؟ وما علاقتها بمشكلات التفاوت والوظائف والصحة والبيئة والإنتاجية؟ وهل جعلتنا أكثر حرية؟ وهل تخلق الوظائف؟ هل تدفع لنا مزيدا من الأجر

وتتيح لنا مزيدا من الفراغ؟ إذا كانت قد أدت عملها بكفاءة فيما مضى، فما سبب الأزمة الراهنة؟ أم أن حديث الأزمة هذا إن هو إلا تشاؤم قصير النظر؟ سنحاول أن نجيب عن بعض هذه الأسئلة في هذا الفصل.

قبل الرأسمالية: أساليب العمل والتبادل التقليدية

تعرف الرأسمالية بعدة طرق مختلفة ولكن أي تعريف مفيد يجب أن يقدم وصفا لسلسلة من التطورات الاقتصادية الحديثة للغاية في التاريخ الغربي في الخمسمائة سنة الأخيرة أو حوالي ذلك. فلا جدوى في الاعتقاد بأن الرأسمالية نظام اقتصادي خالد أو عالمي، ولا معنى في تصور الرأسمالية على أنها النظام الذي أشبع الحاجات البشرية الأساسية أو الطبيعية. والحقيقة أن النظام الرأسمالي استثناء وليس قاعدة، وأن الرأسمالية منعطف حديث في تاريخ أوربا بعد العصور الوسطى، وأنها لم تبلغ نضجها وتصبح نظاما واضح المعالم إلا في القرنين الآخرين، ولا تزال نظاما غربيا إلى درجة كبيرة.

ومن أفضل الطرق لتبين تفرد حضارتنا الرأسمالية الحديثة، حضارة السوق والعمل التجاري، أن ندرس الوسائل التي كانت تتم بها النشاطات الاقتصادية-كالعمل والمبادلة-في شق البقاع ومختلف حقب التاريخ الإنساني. فقد وجد علماء الأنثروبولوجيا تباينا شاسعا بين أنواع النشاط الاقتصادي في المجتمعات القبلية والريفية التقليدية، وكتب أحدهم، وهوماننج ناش، يقول:

«تكشف حياة البشر الاقتصادية عن تنوع كبير في الزمان والمكان. فالاهتمام الاقتصادي الرئيس في جزر النيوهبريدز (بجنوب المحيط الهادي) هو جمع الخنازير فالناس يعملون بتربية الخنازير ومبادلتها وإقراضها بالفائدة، وفي خاتمة المطاف يقومون بذبح ما أنفقوا العمر في جمعه منها، في وليمة شعائرية ضخمة، والملكية الخاصة في السلع الإنتاجية لا أثر لها بين قبائل البوشمان في صحراء كالهاري (بجنوب أفريقيا). فكل ما تصطاده جماعات القناصين تتقاسمه العشيرة. ويقوم كل بستاني في جزر ميلانيزيا بحمل شئ من البطاطا إلى بيت الرئيس. وهناك يأخذ كوم البطاطا في الارتفاع-وأخيرا يدركها الفساد، فتجد القبيلة في ذلك مهيأة لمزيد من

الفخر. ويعيش هنود جواتيمالا والمكسيك جماعات لكل منها تخصصه الاقتصادي. فطائفة تنتج الفخار، وأخرى البطاطين، وثالثة تنتج الخشب، وغيرها تصدر فائض الذرة. وهذه الطوائف يربط بينها نظام أسواق ومبادلة معقد[1].

فالتنوع في الحياة الاقتصادية للمجتمعات قبل الرأسمالية يبلغ من الشدة حدا يجعلنا واثقين من أن نجد استثناء لكل قاعدة. ولكن برغم هذه الصعوبة، فإن ما بين معظم هذه المجتمعات من تشابه، يسمح لنا بالتمييز بين المجتمعات السابقة على الرأسمالية والمجتمعات الرأسمالية.

وقد أشرنا في الفصل السابق إلى المجتمع الرأسمالي على أنه مجتمع السوق. وعلينا أن نحترس من استخدام هذه التفرقة استخداما فضفاضا. فقد أشارماننج ناش في العبارة إلى استشهدنا بها توا إلى وجود «نظام أسواق وتبادل معقد» في المجتمعات الريفية في المكسيك وجواتيالا. وقد قام شكل من أشكال السوق في معظم المجتمعات الريفية، بل إن بعض أوليات المدن كانت أساسا أسواقا لتبادل إنتاج الريف وحرف المدينة والواردات من الأصقاع النائية. ولكن بالرغم من ذلك تظل نظرتنا إلى المجتمع الرأسمالي الحديث على أنه مجتمع سوق مفيدة للغاية. وعلة ذلك أن علاقات السوق تتخلل كل شيء في المجتمع الرأسمالي. فجميع علاقات المجتمع الرأسمالي تتجه إلى حد كبير إلى أن تكون علاقات سوق. والصورة المثلى هي تلك التي يصبح فيها السوق في المجتمع الرأسمالي بمثابة «اليد الخفية» التي تشرف على كافة العلاقات الاجتماعية وتتحكم فيها، وقد ذكر واحد ممن زاروا أمريكا حديثا «أن كل ما فيها للبيع، وكل من فيها يعامل معاملة الزبون، أي معاملة المشتري أو البائع، وهذا هو المعنى الذي بدأ يتكشف في مجتمع السوق في إنجلترا في القرن السابع عشر، وهو ما شهده توماس هوبز جنينا.

التبادل قبل ظهور نظام السوق: الإنتاج العائلي والعطاء المتبادل وإعادة التوزيع

أن السوق هو نظام توزيع أو تبادل. ولكن هناك نظما أخرى غيره. والحقيقة أن السوق في معظم التاريخ البشري لم يكن إلا وسيلة ثانوية

للتوزيع والتبادل. فقد اعتمدت معظم المجتمعات الغابرة على أنظمة للتبادل أطلق عليها بعض علماء الأنثربولوجيا اسم «الإنتاج العائلي» و«التبادل المشترك» و «إعادة التوزيع». وتد حل السوق في المجتمع الرأسمالي الحديث محل معظم هذه الأشكال.

فنظام الإنتاج العائلي من أقدم أشكال التبادل. وتذكرنا العبارة بالكيفية التي يتم بها توزيع السلع في الأسرة المتوسطة-إلى يومنا هذا تقريبا، وإن كانت أعم في المجتمع الزراعي التقليدي. فالكل يعمل، والكل يشارك في ثمرة العمل. وهذا النظام معقول بالنسبة لنا في الأسرة. فلا يخطر ببال الوالدين أن يمتنعا عن إطعام أولادهما لأنهم يعملون أقل، ولا يحتاج الأولاد إلى شراء معيشتهم اليومية أو مقايضتها: فهذا شئ متوقع، ولا تقترن الأسعار بالسلع والخدمات، وإنما يؤدى العمل ويستفيد الكل.

وقد يدهشنا أن ندرك أن الإنتاج العائلي، كان ولا يزال هو النموذج النمطي للاستبدال في مجتمعات أكبر بكثير من الأسرة. ولكنه ظل في الواقع ساريا بين الأسر الممتدة والعشائر والقبائل والجماعات الكبيرة الأخرى من الناس طوال التاريخ. فالإنتاج العائلي هو أساسا إنتاج السلع للاستعمال لا للبيع أو الكسب. وقد كانت معظم المجتمعات السابقة على الرأسمالية تتبع، بمعنى من المعاني، نمط الإنتاج العائلي بصورة ما. وقد سماه قدامى اليونان الإيكونوميا Oeconomia وهي أصل كلمة Economy أي الاقتصاد وقد أكد أرسطو أن جوهر الإيكونوميا والاقتصاد هو الإنتاج لاستعمال الجماعة، أي الإنتاج العائلي. وهو يقول أن هذا أمر لا شأن له بالإنتاج في سبيل الكسب أو النقود أو الربح عن طريق السوق، فمثل هذا النشاط مختلف تماما عن «الاقتصاد». أما اليوم في المجتمع الرأسمالي فنحن نعرف الاقتصاد تعريفا عكسيا تماما.

وكان الإنتاج العائلي، أي الإنتاج للاستخدام والتوزيع داخل الجماعة، هو القاعدة المتبعة في المجتمعات الإقطاعية في العصور الوسطى أيضا. فكانت الضيعة في العصور الوسطى وحدة إنتاج وتوزيع مكتفية بذاتها. ولم يكن هناك محل للأسواق خارج المدن. وكانت الضيعة الإقطاعية-كالعائلة الرومانية أو العشيرة اليونانية-تدبر أمورها مستقلة عن الأسواق مع تفاوت بالغ في درجة السلطة التي تمارس في الإنتاج والتوزيع. فكان رب العائلة

الروماني أشبه بالطاغية، وكذلك كثير من أرباب الإقطاع في العصور الوسطى في الغرب. ولكن لم يكن هذا أمرا حتميا في إطار نظام الإنتاج العائلي. فعلى سبيل المثال كانت عائلات النرادروجا Zadruga وهم من صقالية الجنوب شديدة الديمقراطية. والواقع أن سياسة اتخاذ القرار-أعني تحديد من الذي يحصل على ماذا-تختلف تماما عن اقتصاد العمل المشترك للانتفاع العام. فالضياع والأسر والجماعات تتباين فيما بينها تباينا شاسعا، يتراوح ما بين الاستبدادية والديمقراطية.

وفي إمكان المجتمع أن يقسم الموارد ويتبادل السلع كما تفعل الأسرة الكبيرة، ولعل هذا ما فعلته معظم المجتمعات. فقد جرت عادة معظم المجتمعات على ممارسة نوع من التبادل المشترك أو إعادة التوزيع في داخل المجتمع الذي يشبه العائلة، ومع غيره من المجتمعات العائلية أو حتى مع الغرباء.

أما العطاء المتبادل Reciprocity فهو التعبير الذي يطلقه علماء الأنثربولوجيا على البذل والعطاء. فأعضاء الجماعة الذين يعدون أنفسهم أهل بيت واحد يبذلون عملهم وثمار عملهم لسائر الأعضاء وينتظرون منهم رد (أو مبادلة) هذه الهدية وهم بالفعل يقومون بما هو متوقع منهم. وكثيرا ما يقوم العطاء المتبادل في المجتمعات القبلية ذات الأسر المتعددة أيضا. ومن النماذج الأثيرة عند علماء الأنثربولوجيا تلك العادة التي ظلت سائدة حتى عهد قريب بين هنود الكواكيوتل Kwakiutl على الساحل الكندي للمحيط الهادي. فقد أدهش هنود الكواكيوتل علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين، ومنهم روث بنديكت في كتابها نماذج من الثقافة (1934)، بسبب عادتهم في التهادي، التي تعد سخرية لاذعة من الثقافة الرأسمالية الأمريكية القائمة على الاستيلاء والاستحواذ. فهؤلاء الهنود يستمدون مكانتهم في مجتمعهم عن طريق التنافس في التنازل عن ممتلكاتهم (بل حتى تبديدها) مع أندادهم. وكانت الأعياد الموسمية المعروفة بمهرجانات الشتاء (البوتلانش) Potlatch، مناسبات لهنود الكواكيوتل لاستعراض ثرواتهم بالتنازل عنها كلها. وقد فسر علماء الأنثربولوجيا عادة الانتقال من «الثراء إلى الأسمال» هذه على أنها طريقة لتوزيع الثروة (القوارب، والخرز، وزيت السمك، وأسماء الأعلام الهامة، والأغاني والكنى) بالعدل والقسطاس على أهل القبيلة. وكانت هذه

المهرجانات التي يعقدها هؤلاء الهنود والممارسات المماثلة في بذل أو تفتيت الممتلكات بين المجتمعات نظاما في التبادل ونظاما موسميا لإزالة الفوارق والمساواة. فهذه العادة تكفل حصول كل فرد على الرعاية، وعدم احتكار أحد للثراء الفاحش أو السلطة لأجل طويل.

وربما كان التبادل المشترك هو أقدم أنواع التجارة الخارجية. والمثال التقليدي هو التبادل داخل حلقة كولا، الذي يمارسه سكان حلقة من الجزر تسمى تروبرياند في المحيط الهادي قرب غينيا الجديدة. فتبادل السلع الصعبة (كالخنازير والبطاطا والزوارق والفخار) يسبقه تبادل شعائري للأساور والعقود التي تحظى بتقدير أعظم بكثير لدى التجار فكانت العقود تتنقل حول حلقة الجزر في اتجاه عقرب الساعة، بينما تسافر الأساور في الاتجاه العكسي. وتحظى بعض الحلي المصنوعة من المحار بتقدير عظيم، وتعد جميعا أغلى قيمة من الخنازير أو الزوارق. ويعد الحصول على حلية من هذه الحلي في عرف ابن هذه الجزر الهدف الرئيس من التجارة ولكن كل هذا كان يتم دون مساومة عليها، ولا محل لاكتنازها. فالفرصة متاحة لكل فرد أن يقتني واحدة من هذه الأشياء بعض الوقت ثم يعطيها لغيره.

إن تبادل الأخذ والعطاء شائع للغاية في أفقر المجتمعات وأبسطها، غير أن التبادل المشترك يمثل قيمة متأصلة في المجتمعات البدائية والفلاحين إلى حد أنه لا يتلاشى إلا ببطء شديد. ففي أجزاء من أمريكا الجنوبية وأفريقيا وآسيا-لم تكتسب بعد طابعا تجاريا من خلال انتشار اتجاهات السوق ونظمه-يعيش الناس ويعملون بدون نقود حتى اليوم كما لو كانوا جزءا من أسرة تبادلية كبيرة. ويذكر مصري نشأ في إحدى القرى الصغيرة أنه دهش حين علم، بعد أن نزحت أسرته إلى القاهرة أنه بحاجة إلى نقود يدفعها ثمنا للحلاقة أو لشراء حذاء أو طعام. ففي القرية يحصل ابن الحلاق على الخبز من الخباز، وابن الخباز يصلح حذاءه عند الإسكافي، وابن الإسكافي يقص شعر رأسه عند الحلاق؛ وكل هذا بدون نقود أو تعهدات أو تسجيل في دفتر حساب. أما في القاهرة فكان يحتاج إلى النقود ولكن حتى هناك كان التقسيط (الشك) والعطاء والهدايا جزءا معتادا في الحياة، وما زال هذا المصري نفسه، وهو اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية، يقاوم فكرة إرسال «بطاقات شكر» عندما يقيم في بيوت المصريين

الآخرين في الولايات المتحدة الأمريكية. فيقول «إن كلمة أشكرك» إهانة لأنها بمثابة وضع نهاية «لمعاملة ما». فنحن المصريين نأخذ كرم الضيافة أمرا مسلما به. والأمر الذي نتوقعه لا يتطلب منك الشكر. وقد تكون كلمة «أشكرك» ذاتها هي البديل المهذب، والضعيف في الوقت ذاته، الذي يطرحه مجتمعنا التجاري ليحل محل «العطاء المتبادل» وقد تكون ندرة استخدام كلمة من «فضلك» أو «شكرا» في بلدان العالم الأقل في نزعتها التجارية علامة على مزيد من الاهتمام المتبادل لا نقصا في الأدب. أو لعل الأدب نفسه علامة على اختفاء الشعور الصادق-أو ما أطلق عليه رالف والدو إمرسون «الفضيلة التي تبددت»

أما إعادة التوزيع في ضرب من التبادل المنظم، ينطوي على الأخذ والعطاء بدون أسعار أو مساومة أو نقود أو حساب. ولكنه أقل تلقائية أو عفوية، إذ يتولاه عادة الرئيس أو الملك أو الحكام أو وكلاؤهم المتخصصون. فتحصل السلع الفائضة (كما تحصل الضرائب) وتحفظ في مخزن رئيس أو بنك أو شونة. وفي الأنظمة البيروقراطية المركبة في بلاد ما بين النهرين ومصر والهند والصين وممالك الأزتيك والإنكا الأمريكية كانت توجد مخازن ضخمة للغلال والنبيذ والخزف والأقمشة والحلي والأعمال الفنية وغيرها من السلع وكثيرا ما كانت هذه السلع تستخدم في هذه الإمبراطوريات لتدعيم بيروقراطية الدولة والجنود والصفوة الحاكمة، وكذلك لسد الاحتياجات الطارئة للناس. أما في المجتمعات الإقطاعية الأقل تعقيدا، ذات البيروقراطية الأقل بطشا أو الأخف وطأة. فغالبا ما كانت الجباية والتوزيع أكثر ديموقراطية، وفي بعض المجتمعات القبلية التي لا يوجد فيها حتى طبقة عليا إقطاعية ويتم جمع الطعام وتوزيعه على سبيل التبرع فيستفيد منه الجميع، ما عدا الرئيس. وهناك نكتة سائدة بين أوائل علماء الأنثروبولوجيا الذين درسوا القبائل الهندية الأمريكية، و هي أنك تستطيع دائما أن تكتشف رئيس القبيلة بأن تبحث عن أفقر إنسان. إذ يبدو أن مطالب إعادة التوزيع يمكن أن تكون كبيرة إلى حد أن الرئيس كان يتنازل عن كل شيء يستطيع جمعه، ولا يحتفظ إلا بمكانته في القبيلة.

ويكشف وصف إعادة التوزيع بين هنود الكريك في القرن الثامن عشر عن مدى ديمقراطية النظام، فقبل أن يحملوا:

« ... محاصيلهم من الحقل تقام شونة في قلب المزرعة يقال لها شونة الملك، تودع فيها كل أسرة كمية محددة حسب قدرتها أو رغبتها، أو لا تودع إن شاءت. وهي وإن كانت تبدو في الظاهر إتاوة أو ضريبة للزعيم المحلي، فإنها في الحقيقة مخصصة لشيء آخر فهي بمثابة خزانة عامة تمون من الحصص الاختيارية القليلة، ويكون لكل مواطن حق فيها على السواء في حالة نفاد مخزونه الخاص، فهي بمثابة مخزون إضافي يمكن أن يلجأ إليه الإنسان للعون، ولمساعدة المدن المجاورة التي يكون محصولها قد نقص، أو لإعالة الغرباء وأبناء السبيل، وتقديم مدد وتموين إذا كانت هناك حملات تأديبية، ولكل المتطلبات الأخرى للدولة[2].

إن أنظمة التبادل الاقتصادية السابقة على السوق-الإنتاج العائلي أو التبادل المشترك أو إعادة التوزيع-قد تكون اختيارية أو إجبارية، ديمقراطية أو مفروضة. ويتوقف هذا على درجة المساواة الاجتماعية والتدرج الطبقي وعلى مدى المشاركة في السلطة أو احتكارها. والفارق المهم بين كافة الأنظمة السابقة على السوق ونظام السوق ذاته هو أن الأولى تبقى السلوك الاقتصادي الخالص في أضيق الحدود. والحقيقة أنه لا وجود لما يسمى بالاقتصاد أو النشاط الاقتصادي في المجتمع السابق على السوق، وما نسميه اقتصادا كان يفهم على أنه مجرد جانب من جوانب الحياة الاجتماعية. فالتراث والدين والعادات والعلاقات الإنسانية هي سبب القيام بالعمل والتبادل والتزويد وتخصيص الموارد وهي السياق الذي يحدث هذا كله في إطاره. وكل إنسان يؤدي ما ينتظر منه. فالعمل والإنتاج والسلع المادية ليست غايات في ذاتها، بل هي وسائل للعيش تقررها للمرء أسرته الممتدة أو قبيلته أو قريته.

أصول الرأسمالية: الأسواق والمنطق والرغبة

كان منظرو المجتمع الرأسمالي الناشئ-من توماس هوبز إلى آدم سميث-يتصورون أن الأنانية والمنافسة والمساومة والملكية الخاصة سمات أزلية للطبيعة البشرية يتميز بها التاريخ الإنساني كله. أما اكتشاف التنوع الإنساني وتطور النظم الاقتصادية (الذي درسناه في القسم السابق) فهو إلى حد كبير من إنجازات القرن التاسع عشر. ولقد كانت هناك اكتشافات سابقة

رائدة في هذا المجال بطبيعة الحال منها الوعي بالتنوع والتغير في كتابات مونتسكيو Charles de Secondat Montesquieu وفيكو Griambattista Vico في أوائل القرن الثامن عشر. غير أن تجربة الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر-على الأرجح-هي التي جعلت المفكرين الأوروبيين يدركون، بشكل عام أهمية التغير الإنساني، وبخاصة التغير الاقتصادي، فالقرن التاسع عشر هو العصر الذهبي للدراسة التاريخية، وهو عصر دراسة التطور والأصول، وأول عصر طرحت فيه الفكرة القائلة باحتمال تغير الطبيعة البشرية ذاتها من عصر إلى عصر. إن عالم داروين وماركس وعلم الأنثروبولوجيا لم يعد في مقدورهما أن يتصورا أن اتجاهات المجتمع الرأسمالي أو مؤسساته كانت موجودة في كل زمان.

وقد وضع المدافعون عن الاقتصاد الجديد في القرن التاسع عشر-كجماعات ليبرالي مانشستر الإنجليز وأصحاب مذهب المنفعة، الناطقين بلسان الطبقة الوسطى من التجار وأصحاب الصناعات رأيا جديدا عن فطرية الأفكار وأشكال السلوك الرأسمالية، كان أشد اتساقا مع وعي عصرهم بالتاريخ. فذهبوا إلى أن الرأسمالية وإن لم تكن قد وجدت دائما، فإن الحاجة الغريزية إلى الرأسمالية ومنطقها الخاص وجدا دائما، وما كان التاريخ إلا تطور تلك الرغبة وذلك المنطق. وكان لأفكارهم من التأثير ما جعلها تكاد تصبح أفكار الأمريكيين البديهية الشائعة في القرن العشرين. إن كل ما حدث هو أن التجارة البدائية قد ازدادت تعقيدا على مر السنين، وأن الناس قد أدركوا بالتدريج أنه من الأسهل أن يلصقوا بطاقات السعر (أو القيمة المالية) على الأشياء التي كانت تجري المقايضة عليها، وأن التجارة المحلية أفضت إلى التجارة الوطنية وأخيرا إلى التجارة العالمية مع نمو المعرفة الجديدة بفنون التسويق. فهؤلاء المدافعون عن المذهب الجديد كانوا يؤكدون في الواقع أن الرأسمالية، وإن لم تكن قد وجدت دائما، فإن ما حدث، على الأقل، هو أن النزوع الإنساني الطبيعي للمقايضة قد ازداد تعقيدا. وهذا القول-في كثير من النواحي-إن هو إلا تعبير آخر عن فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة.

ولا يزال الكثيرون منا حتى اليوم يفرضون أن الرأسمالية تطورت منطقيا من الداخل إلى الخارج، ومن البسيط إلى المركب، ومن المحلي إلى الأجنبي،

ومن النطاق الصغير إلى النطاق العالمي. فنحن نفترض مثلا أن المقايضة بين الأصدقاء أفضت بالتدريج إلى مزيد من التبادلات النقدية الأكثر كفاءة، وأن التجارة المحلية أصبحت أشد اصطباغا بالصيغة النقدية مع ازدياد تعقدها، وأن المؤسسات الرأسمالية-كالنقود والأسواق والأسعار والأرباح والملكية الخاصة-قد امتدت من القرية إلى المدينة إلى الدولة إلى العالم لأنها أثبتت تفوقها على الطرق الأكثر بساطة. وثمة شيء ما في هذا الافتراض يدخل الراحة على نفوسنا، فهو يسمح لنا بالاعتقاد بأن الرأسمالية المثلى بدأت بين الأصدقاء وأنها نشأت في جماعات صغيرة، وانتشرت انتشارا طبيعيا وتدريجيا لأن الناس أرادوا لها ذلك ونحن نجد قدرا كبيرا من الراحة حين نعرف أن ما وقع قد وقع وفقا للمنطق وتعبيرا عن رغبة بشرية.

والواقع أن هذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. فمن الأشياء التي تدعو إلى أقصى حد من الاستغراب في تاريخ الرأسمالية أن معظم الناس حاربوها في كل خطوة من خطوات توسعها. فرجل الدين والحرفي والمزارع والقروي والعامل والمالك والمستأجر بل كثير من أعضاء الطبقة الوسطى الناشئة ببطء، قاوموا جميعا التوسع في الرأسمالية، إذ كانت تبدو دخيلا خطرا على الأوضاع المحلية والتقليدية.

إلا أن المدافعين عن الرأسمالية في القرن التاسع عشر لم يكونوا مخطئين تماما. فقد كان هناك ضرب من الحتمية المنطقية في توسع الرأسمالية، وكان المنطق هو اتساع الأسواق. فأسعار السوق أقل مدعاة للخلاف من المقايضة، وأوضح من المساومة. وبمجرد أن يتم شراء بعض الأشياء وبيعها حتى يصبح من اللازم بذل جهد خاص لمنع الناس من شراء أشياء أخرى وبيعها. والبحث عن الربح من خلال بيع سلعة أو في مجال معين كان يؤدي إلى بدء المساومات في مجالات أخرى. إن توسع الأسواق لم يكن ضروريا من قبل، بل إن معظم الحضارات القديمة عرقلت توسعها، ولكنها ما إن اتسعت حتى تفتح المجتمع كله لمنطقها على نحو متزايد. ولذا فان بوسعنا إرجاع تطور الرأسمالية إلى نمو مجتمع السوق من الأسواق الأولى.

كانت الأسواق موجودة في معظم المدن القديمة وكانت قوافل التجار هي التي شقت أول الطرق التي تربط المدنيات الحضرية كلا بالأخرى.

ولكن أساليب التجار والأسواق لم تكن مهمة على الإطلاق في الاقتصاد الداخلي للحضارات القديمة بل إن الكلام عن وجود اقتصاد خارج دائرة المدينة غير صحيح. ذلك لأن كلمة «الاقتصاد» تفيد عالما من النشاط المنفصل لا وجود له في بقية أجزاء المدينة أو الريف. فالعمل والتبادل وفق تقاليد الإنتاج العائلي والعطاء المتبادل والتوزيع، كانت مجرد تعبير عن جوانب من الحياة، تخضع لنفس العادات والعلاقات الشخصية التي يخضع لها الزواج والعبادة واللعب والثأر.

ولم يظهر مجتمع السوق للوجود إلا عندما تغلغلت أساليب السوق في نسيج العمل والتبادل برمته. وكان هذا مستحيلا في المجتمع الزراعي التقليدي. فلم يكن الفلاحون بحاجة حتى إلى سوق المدينة. إذ أن الذين كانوا يجلبون قليلا من البيض أو بطانية إلى المدينة في يوم السوق كانت سعادتهم بالعودة بها تعادل سعادتهم ببيعها. ولو أن أحدا اقترح عليهم تحويل معيشتهم الزراعية إلى سوق ضخمة يبيعون فيها عملهم بالساعة، ويشترون الأرض ويبيعونها كما لو كانت بيضا، أو يستخدمون أدواتهم ومهاراتهم لكسب النقود، لارتاعوا. ومع ذلك فقد كانت هذه المتاجرة بالعمل والأرض ورأس المال وتحويلها إلى نقود هي عين ما وقع في مجتمع فلاحي بعينه-في زمن متأخر من العصور الوسطى في أوربا-وهي الواقعة التي غيرت وجه العالم.

لقد كان من غير المحتمل أن تكون أوروبا عام ألف منبتا للنزعة التجارية، شأنها في هذا شأن الإمبراطوريات القديمة التي يعود تاريخها إلى ألف أو ألفي عام قبل ذلك التاريخ. وتعد أقوال أرسطو انعكاسا لنظرة عصره «لحياة الحرفيين أو التجار»، حين قال إنها حياة «تخلو من النبل وتعادي كمال الشخصية»، تماما مثلما عبر شيشرون عن نظرة رومانية تقليدية للقضية نفسها حين قال: (إن من يشترون بالجملة لكي يبيعوا بالتجزئة، يعيشون حياة «دنيئة» لأنهم «لن يجنوا أية فوائد بدون قدر كبير من الكذب». وقد أدان المفكرون المسيحيون في أوربا العصور الوسطى كذلك قيم الأسواق وأوجه نشاطها، فكان المثل السائر في العصور الوسطى: «قلما يرضى الله عن التاجر». وقد كتب القديس توما الإكويني يقول: «إن الأمر كله لخطيئة: فاللجوء للخداع بغرض بيع شيء ما بأكثر من ثمنه العادل لهو أشبه برجل

يخدع جاره. إن عقيدة «الثمن العادل» (أي «الثمن المعقول» الذي لا يستفيد من الندرة ولا من مهارة الوسيط) وتحريم الربا (الذي كان يعني في بداية الأمر إقراض المال بأي قدر من الفائدة) والارتياب العام خلال العصور الوسطى في النقود والتجار، مقترنا بالاكتفاء الذاتي الزراعي في مجتمع العصور الوسطى، كل ذلك قد حد من النشاط التجاري وقصره على المدن والأسواق الموسمية.

يشير المؤرخون إلى عدد من التغيرات في المجتمع الأوربي بعد عام ألف لتفسير انتشار أساليب السوق وقيمة. فقد تضاعفت المدن واتسعت، وازدادت سيطرتها على الريف بشكل يكاد يكون مستمرا بعد عام ألف (وإن كان الانخفاض في عدد سكان الحضر نتيجة للطاعون في القرن الرابع عشر، ربما أدى إلى دفع عجلة الاختراع في مجال التكنولوجيا والتجريب في النواحي التجارية). وأتاحت الحروب الصليبية للأوربيين التعرف على أسواق الشرق، وسلع الترف والفنون التجارية، والاستيلاء على كثير من الأسلاب الكافية لتحويل آلاف الجنود إلى وكلاء لتجارة الفلفل والتوابل والسلع الأخرى. وبحلول عام 1500 كانت تكنولوجيا الملاحة وصناعة بناء السفن والبارود في أوربا قد تفوقت على مثيلتها الإسلامية والصينية. وأزال ملوك أوربا الحدود التجارية المحلية، وحاربوا النبلاء المتمردين بجيوش وطنية، ووضعوا أساسيات اقتصادية وطنية وأقاموا صناعات وطنية. وظهرت طبقة متوسطة جديدة كاملة من التجار ورجال البنوك وأصحاب الصناعات الحرفية، تفوق كثيرا من النبلاء غنى، كانوا يدفعون ثمن الاحترام والتقدير لأوجه نشاطهم ومشاريعهم ومثلهم. ولجأ بعض النبلاء الفقراء والأذكياء إلى إدارة أراضيهم على أساس تجاري بتحويل الالتزامات الإقطاعية القديمة إلى إيجارات نقدية ثابتة وتسييج الأراضي التي اعتاد الفلاحون زراعتها على المشاع (نصف الأراضي القابلة للزراعة في إنجلترا على سبيل المثال) وتحويلها لاستخدامهم الشخصي كمراع للأغنام تدر ربحا أكبر. وتحولت طرائف الحرفيين في العصور الوسطى والتي (تسمى بالنقابات guilds) والتي كانت تقوم بحماية مصالح أعضائها الاقتصادية إلى صناعات متنافسة تستخدم الفلاحين المعدمين بدلا من تدريب الصبيان وعمال اليومية ليصبحوا حرفيين في نهاية الأمر.

كانت مؤسسات مجتمع السوق-النقود والأسعار والأرباح والملكية الخاصة والأجور والتنافس-قد تطورت قبل عام 1500 داخل حدود مجتمع إقطاعي. وقد كان الإقطاع نسقا من القوانين والعادات والولاء السياسي له ما يبرره في نطاق اقتصاد العصور الوسطى الزراعي اللامركزي. ولكن مجتمع السوق اقتضى وجود مجموعة جديدة كاملة من المؤسسات والأفكار القانونية والاجتماعية والسياسية وشجعها، ويمكننا أن نطلق على هذه المجموعة اسم الرأسمالية.

لقد كانت الرأسمالية هي النظام الذي أضفى شرعية قانونية وسياسية واجتماعية على الأرض والعمل ورأس المال بوصفها عناصر منفصلة في السوق يمكن تحويلها إلى نقود أو أسعار.

ففي المجتمع الإقطاعي لم يكن المرء في أغلب الأحيان يشتري الأرض أو يبيع العمل أو يستثمر رأس المال، إذ أن هذه كانت عناصر للحياة، وليست مقولات اقتصادية. لقد كانت الأرض بيتا أو حقلا أو مقرا وليست عقارا. وكان العمل Labour نشاطا أو عملا يوميا أو مخاض ولادة(*) وليس وقتا وجهدا للبيع. ولم يكن رأس المال يستخدم حتى للدلالة على القطيع أو المحاريث التي تعد استثمارا للفلاح أو للجماعة في الإنتاج في المستقبل.

وحين يقول الناس إن الرأسمالية هي نظام للملكية الخاصة فإنهم يقصدون الملكية الخاصة لرأس المال-أي الموارد الإنتاجية في المجتمع، لا يقصدون الملكية الخاصة للأشياء الشخصية، كالملابس والأثاثات. وهذا يسبب الالتباس أحيانا. فكل المجتمعات تقريبا اعترفت بالملكية الخاصة للمقتنيات الشخصية، أما الرأسمالية فقد اعترفت بالملكية الخاصة لما قد يسميه إنسان العصور الوسطى الملكية العامة-أي الأدوات الضخمة والموارد أو رأس المال الذي يستند عليه الإنتاج في المستقبل. (وهكذا، فعندما يتحدث الاشتراكيون عن إلغاء الملكية الخاصة فإنهم يعنون-عادة-المصانع والشركات والمصارف ومحطات التليفزيون، وليس أجهزة التليفزيون والسيارات والممتلكات الشخصية). والقول بأن رأس المال مملوك ملكية فردية لا يعني أن كل فرد يملكه، وإنما تملكه حفنة هي الرأسماليون.

(*) يستخدم المؤلف المعنى المزدوج لكلمة Labour في الإنجليزية، حيث تدل على العمل من جهة، وعل آلام الوضع من جهة أخرى. (المراجع)

إن الرأسمالية لم تحل فجأة محل الإقطاع بعد عام 1500، فحتى بحلول عام 1700 لم يكن مجتمع السوق قد نال من الشرعية القانونية ما يضفي وضعا قانونيا على الأرض والعمل ورأس المال بوصفها كيانات اقتصادية منفصلة. ولم يلغ نظام القنانة أو عبودية الأرض) رسميا في فرنسا إلى أن قامت الثورة عام 1789. كما أن القوانين المنظمة للجماعات الحرفية في إنجلترا-مثل تحديد عدد الصبية المسموح لكل صانع قبعات بتدريبهم باثنين- ظلت سارية المفعول إلى أن صدر قرار بإلغاء قانون الحرفيين عام 1813. ولم تكن الطبقة الوسطى الصناعية والتجارية في إنجلترا ممثلة تمثيلا كاملا في البرلمان إلى أن تم التصديق على قانون الإصلاح عام 1832.

وحتى اليوم لا تزال هناك قوانين تحد من الاتجاه نحو إدارة كل جوانب الحياة على أساس تجاري كامل في الولايات المتحدة الأمريكية، أكثر الدول الرأسمالية تقدما في العالم. فقوانين الأحد «الزرقاء» تحد من الزمن المخصص للتسوق في بعض الولايات. والبغاء محرم في معظم الأماكن، ولا يستطيع الإنسان أن يستخدم الملكية الخاصة أو يوقع عقدا من أجل أي غرض يرغب فيه البائع والمشتري بل إن السوق ليست لها اليد الطولى بشكل كامل من النواحي القانونية والسياسية والاجتماعية. وهكذا فإن نزوع الرأسمالية إلى صبغ كافة جوانب الحياة بصبغة السوق، وإضفاء الشرعية عليه، لم يزل غير كامل.

ولكن يمكننا أن نكوّن فكرة عن المعارضة التي واجهتها الرأسمالية في شبابها إذا ألقينا نظرة فاحصة على بعض أمثلة التطور غير الكامل هذه في الوقت الحالي. إن قوانين منع البيع والشراء يوم الأحد وخطر البغاء، في طريقها إلى الاختفاء، وتكاد تكون هناك حتمية منطقية للتوسع في الشراء يوم الأحد وجعل البناء مشروعا. وتبدو المعارضة لهذا الاتجاه وكأنها تقف دائما ضد العقل والتطور. فإذا كان بوسع الناس شراء القهوة يوم الأحد، فلماذا إذن لا يشترون الويسكي؟ وإذا كان بوسعهم أن يشتروا احتياجاتهم يوم السبت، فلم لا يشترونها يوم الأحد؟ هل نشرّع ما يجب أن يشربه الناس؟ أتقوم بفرض العقاب على العمال الذين يعملون يوم السبت، أو على المسلمين الأمريكيين الذين يأخذون عطلتهم يوم الجمعة؟ والأمر كذلك بالنسبة للبغاء. أليست الشرعية خيرا من النفاق، وخيرا من تحويل

النساء الفقيرات إلى مجرمات، واحتمال زيادة انتشار الأمراض السرية؟

إن السوق الجبار. وتوسعه يؤدي في غالب الأمر إلى مزيد من المساواة والعقلانية والعدالة، فهو يقضى على السوق السوداء والتحيز والنفاق وعدم الكفاءة. غير أن اندفاعه نحو التسوية بين الأشياء في التجارة يفرض ضريبته على القيم الإنسانية: أي على قداسة الزواج والأسرة، والحاجة إلى الصفاء الروحي، والإخلاص الشخصي، والصداقة والحب. وقد نعترض على تحول الناس إلى مستهلكين ومقامرين بدلا من أن يكونوا أبناء وعشاقا، ولكن كل خطوة في ذلك الاحتجاج عقيمة ورجعية بل غير منطقية، شأنها شأن احتجاجات الفلاحين والحرفيين منذ بضعة قرون..

الرأسمالية: العمل والأجور، والأسعار والأرباح

لقد ألفنا الاعتقاد بأننا في الاقتصاد الرأسمالي نعمل أقل ونتلقى أجرا أكثر. غير أن الشواهد ليست بهذا القدر من الوضوح. فعلماء الأنثروبولوجيا تساورهم الدهشة من قلة الوقت الذي تنفقه شعوب المجتمعات البدائية والتقليدية في العمل. فامتداد العمل لأكثر من مائة يوم أمر نادر للغاية وقد وجد المؤرخ الإنجليزي كريستوفر هيل Christopher Hill.

- أن العامل الإنجليزي المتوسط كان في عام 1530 لا يعمل سوى 14 أو 15 أسبوعا في العام لسداد كل احتياجاته ثم بلغ الرقم بعد قرنين ونصف قرن 52 أسبوعا وبمعدل 12 ساعة عمل في اليوم، وكان هذا أمرا ضائعا بين الطبقات العاملة.

كما أظهرت القوائم الخاصة بمتوسط الأجور الحقيقية للنجارين الإنجليز من عام 1250 إلى 1850 تقلبات لها دلالتها، ولكن دون تحسن عام. فمتوسط الأجور (مترجما إلى كيلو جرامات من القمح) يظهر على النحو التالي:

1300-1250	81 ,0
1350-1301	91 ,6
1400-1351	121 ,8
1450-1401	155 ,1
1500-1451	143 ,5
1550-1501	122 ,4

1551-1600	83 , 0
1601-1650	48 , 3
1651-1700	74 , 1
1701-1750	94 , 6
1751-1800	79 , 6
1801-1850	94 , 6[3]

ويبين هذا الجدول أن النجار الإنجليزي كان يتقاضى في عام 1850 الأجور الحقيقية نفسها التي كان يتقاضاها عام 1300، وقد ظل دخله يزداد حتى سنة 1450 تقريبا. ثم تدهور بشدة من 1450 إلى 1650، ولم يرتفع بالتدريج إلى مستوى القرن الثالث عشر إلا في عام 1850.

وفضلا عن ذلك فثمة دلالات على أن هذا النمط كان ظاهرة أوربية عامة لم تنفرد بها إنجلترا. إذ يقول المؤرخ الفرنسي الكبير فرناند برودل:

«من المحتمل أن أوروبا من 1350 إلى 1550 قد عاشت فترة رائعة من منظور الحياة الفردية. ففي أعقاب كوارث الطاعون (1348-1350) المسمى بالموت الأسود أصبحت ظروف حياة العمال طيبة بشكل حتمي حيث أن الأيدي العاملة كانت قد أصبحت نادرة، فلم تبلغ الأجور الحقيقية قط ما بلغته من ارتفاع حينذاك. ففي عام 1388 جأر قساوسة الكاتدرائيات في نورماندي بالشكوى من أنهم لا يجدون أحدا يزرع أراضيهم «إلا ويطلب أكثر مما كان يتقاضاه ستة من العمال في بداية القرن». ويجب تأكيد هذه المفارقة لأن من الشائع الاعتقاد بأن المشقة تتزايد كلما ازددنا توغلا في العصور الوسطى. لكن العكس-في واقع الأمر-هو الصحيح من منظور مستوى معيشة العامة-أي الأغلبية... إن التدهور يصبح أكثر وضوحا كلما ازددنا ابتعادا عن «خريف» العصور الوسطى، واستمر هذا الوضع حتى منتصف القرن التاسع عشر. واستمر التدهور في بعض مناطق أوربا الشرقية، وبخاصة في البلقان، لمدة قرن آخر، حتى منتصف القرن العشرين [4].

إن كتاب برودل الرائع الرأسمالية والحياة المادية 1400-1800 مليء بالأدلة الإحصائية والشواهد المكتوبة التي تدعم هذه النتيجة. فإذا أخذنا مثلين فقط عن مسألة واحدة هي استهلاك اللحوم-وهي مادة في غاية الأهمية لمعدة الأوروبيين وجدنا أنه كان هناك 18 قصابا في بلدة مونتبيزا الصغيرة

عام 1550، وعشرة في عام 1556، وستة في عام 1641، واثنان في عام 1660، وواحد فقط في عام 1763. وبعد عام 1550 ظهر عدد غير عادي من الروايات عن «الأيام الخوالي الرائعة»، حينما كانت «الموائد في الأعياد والحفلات الفردية تنوء بثقل ما تحمله، وحين كنا نأكل اللحم يوميا».

وسواء حددنا التدهور من 1450 أو 1500 أو 1550 (ويقينا يختلف التاريخ من موضع لأخر) فإن هناك شيئا واضحا: هو أن مستوى معيشة غالبية الأوربيين تدهور بشكل بالغ مع نشأة الاقتصاد الرأسمالي أو اقتصاد السوق. فقد كانت هذه بعينها هي الفترة التي حلت فيها أساليب السوق الرأسمالية محل أساليب المجتمع الإقطاعي التقليدي.

إن من الحمق-بطبيعة الحال-أن نحدد أصول الرأسمالية بعام 1492 بسبب رحلة كولمبوس، أو عام 1494 بسبب اكتشاف الإيطاليين لنظام الأصول والخصوم في المحاسبة (مسك الدفاتر). ذلك لأن تحديد سنة بعينها، أو حتى قرن بعينه، هو تحديد أضيق من أن يصلح لظاهرة تتسم بكل هذا القدر من التعقيد. وكان كارل ماركس. الذي بدأ الدراسة التاريخية للرأسمالية، يرى أن «البدايات الأولى للإنتاج الرأسمالي ظهرت بشكل متفرق في أوائل القرن الرابع عشر أو الخامس عشر، في بعض مدن البحر الأبيض المتوسط»، ولكنه حدد «الحقبة الرأسمالية بدءا من القرن السادس عشر». وقد تكون سنة 1500 مفيدة، ولكن من الناحية الرمزية وحسب.

ولقد وجه المؤرخون الاقتصاديون مؤخرا انتباههم إلى مسح التغيرات التي تطرأ على الأسعار نظرا لأنها مؤشر جيد في العادة على النشاط الاقتصادي، وهذا الاتجاه أكثر فائدة من البحث عن بدايات محددة. وفضلا عن ذلك فإن الدفاتر القديمة ودفاتر الحساب مليئة بأسعار الأشياء، واستخدام أساليب الكومبيوتر الحديثة يجعل حصرها ومقارنتها سهلة نسبيا. وهذا ما توصلوا إليه: من حوالي عام 1150 إلى 1300 ارتفعت الأسعار بسرعة. وكما رأينا كانت هذه فترة ازدهار عام. فقد زاد السكان، وزرعت أراض جديدة، وارتفع الإنتاج الاقتصادي-ولكن كل هذا تم داخل نظام اقتصادي واجتماعي إقطاعي إلى حد كبير.

ثم هبطت الأسعار من 1300 إلى 1450، ويشير الماركسيون-الشغوفون «بنقط التحول الثورية» التي تموت فيها مرحلة تاريخية قبل أن تولد أخرى-

إلى هذه الفترة على أنها أزمة الإقطاع. ويبدو أن الأرقام تؤيد شيئا من هذا القبيل، إذ يبدو أن الاقتصاد الإقطاعي قد وصل إلى نقطة (لا تختلف كثيرا عن تلك التي وصل إليها الاقتصاد العبودي الروماني قبل هذا بألف عام) تجاوز فيها النظام قدرته على الاستغلال. ذلك لأن الإقطاع حسبما يراه الماركسيون-قد دام بقدر ما استطاع بارونات الإقطاع ورجال الدين أن يستخلصوا فائضا اقتصاديا متزايدا (في العمل، والغذاء، والرسوم،... الخ) من الفلاحين كي يحتفظوا بأسلوب الحياة الذي اعتادوه-وهو أسلوب كان يتسم غالبا بالترف والبذخ. وبعد انخفاض عدد السكان الذي صاحب وباء الطاعون (1350) أصبح من تبقى من العامة اكثر قوة. بل إن هذه الفترة شهدت عددا من حركات التمرد بين الفلاحين. ولقد عرفنا من برودل Ferdinand Braudel وفون باث Slicher Von Bath أن مستوى معيشة العامة قد وصل إلى الذروة. أما الطبقات الحاكمة الإقطاعية فيبدو أنها استنفدت أقصى ما هو متاح في حدود هذا النظام، لعجزها عن الحصول على مزيد من العمل من الفلاحين، ولأنها لم تكن تملك الآلات التي تمكنها من الاستغناء عن الأيدي العاملة. ومع تدهور الدخول الإقطاعية بعث النبلاء بأولادهم في حروب لا تنتهي بحثا عن الأرض والأسلاب، واقترضوا على نطاق واسع من طبقة التجار وأصحاب المصارف الجديدة التي تحدثنا عنها من قبل. وهكذا يظل كلام الماركسيين مقنعا حين يقولون إن القوة والسلطة يمكن أن تكونا قد بدأتا في الانتقال من يد الطبقة الإقطاعية القديمة إلى طبقة سماسرة المال الجديدة.

وعلى أية حال فمن الواضح أن الفترة من 1450 أو 1500 إلى 1650 هي التي شهدت الارتفاع الخرافي في الأسعار (التضخم)، وهذا أمر له علاقة وثيقة بتدفق الذهب والفضة من الأمريكتين. فقد قام أبناء الإقطاعيين الوافدين من أسبانيا بنهب ممالك الأزتيك والمايا والإنكا. ثم قام العبيد الذين جلبوا من أفريقيا باستخراج المزيد من الذهب والفضة من المناجم في المكسيك وأمريكا الجنوبية.

وملأ معظم الذهب والفضة والكنوز خزائن الملوك في أسبانيا والبرتغال. ولكن ما تبقى منه للتداول التجاري كان من الضخامة بحيث أدى إلى حركة تضخم كانت من أكبر الحركات التي عرفها العالم. ومن الجائز أن السبائك

الذهبية أنقذت الإقطاع في أسبانيا والبرتغال. ولكن الارتفاع الذي ترتب عليها في مستوى الأسعار في جميع أنحاء أوروبا اضطر نبلاء إنجلترا وفرنسا والفقراء إلى التعامل مع رجال المال وإدارة ضياعهم على أساس تجاري. أما ملاك الأرض الذين أتاح لهم ذكاؤهم أن يتبنوا قيم السوق فقد أنقذوا أنفسهم بأن سلكوا طريقا مختصرا، فدرسوا أساليب جديدة للزراعة وأفكار جديدة في إدارة الممتلكات، وخفضوا التكاليف وحسنوا الإنتاج وحملوا الفائض إلى الأسواق لجني الربح. ولكن أسهل الطرق المختصرة التي سلكوها كان الاستيلاء على أراضي الفلاحين المؤجرين. ففي إنجلترا، والأراضي الواطئة، وفرنسا (حيث كان السكان يتزايدون بنفس السرعة التي تتزايد بها الأسعار) تحولت التزامات الفلاحين الإقطاعية الكثيرة إلى إيجار نقدي، وقام الملاك الإقطاعيون بالاستيلاء على الأرض المشاع (أو تسييجها)، وتلك الأراضي التي كان القرويون والمستأجرون يستخدمونها لعدة قرون. أما الفلاحون الذين لم يتمكنوا إلا من الاحتفاظ بقطع صغيرة من الأرض وبحيوان واحد أو اثنين، فقد وجدوا أنفسهم عاجزين عن الاستمرار. وهكذا ظهرت طبقة جديدة من العمال المعدمين الذين لا أرض لهم-وهم أناس بلا حقوق متوارثة-، لم يكن أمامهم سوى أن يعملوا عند الآخرين نظير أجر نقدي. أما في أوربا الشرقية فقد اتخذت الأزمة شكل عودة ثانية إلى نظام القنانة. إذ لم يتحرر الفلاحون هناك ليصبحوا فقراء. وإنما ازدادت التزاماتهم الإقطاعية مع ازدياد فقرهم.

لقد رأينا كيف انهار مستوى معيشة فلاحي أوربا وعمالها بسبب التضخم الخطير الناجم عن ثورة الأسعار الطويلة المدى في القرن السادس عشر. وكانت سبائك الأمريكتين عنصرا حاسما في إشعال التضخم. ولكن الذهب والتضخم يؤديان بالضرورة، إلى القضاء على رفاهية الناس، فلو كان البناء الطبقي الأوربي يتسم بالمساواة إلى درجة تسمح بتوزيع السبائك الجديدة بالعدل، لأثرى الأوربيون على حساب الأمريكيين الخاسرين، ولاستطاع الفلاحون الأوربيون استخدام الذهب لشراء البن العربي أو الشاي الهندي أو التوابل والحرير الصينيين. كذلك كان من الممكن، بدلا من ذلك، أن تقوم الحكومات التجارية باستخدام السبائك لتطوير صناعات وطنية تجعل حياة جميع الأوربيين أكثر يسرا . غير أن السبائك لم تأت إلى مجتمع ديمقراطي

من الناحية الاقتصادية، وإنما دخلت مجتمعا كانت الطبقة الحاكمة الإقطاعية غارقة في الديون، ولم يكونوا لا هم ولا الحكومات الملكية في ثراء الطبقات التجارية والمالية والصناعية الناشئة. وكما هو المعتاد في المجتمع المنقسم طبقيا ذهبت الثروة الجديدة إلى الأثرياء القدماء. واستطاعت طبقة رجال الأعمال الجديدة التي تعرف المال وطرق استخدامه، أو تستخدم المال الجديد استخداما جيدا، فأنشأت الشركات التجارية المغامرة والشركات المساهمة لإقامة مناجم ومزارع جديدة ولبناء سفن وللاشتغال بالتجارة، ثم لإنشاء المصانع وإنتاج السلع في عصر الثورة الصناعية.

لقد لاحظ فرناند برودل الحقيقة المحورية التي اتسم بها التوسع الأوربي الذي بدأ بعد عام 1492: «إن ذهب العالم الجديد وفضته قد مكنا أوربا من أن تنفق أكثر من دخلها، وأن تستثمر ما يفوق مدخراتها»[5]. والواقع أنه ما من مجتمع يتطور اقتصاديا أو تكنولوجيا دون توفير بعض قدرته الإنتاجية في الحاضر لكي يبني رأس مال للمستقبل. فالسفن التجارية أو الآلات أو المصانع لا يمكن أن تبنى إلا إذا استهلك الناس بقدر أقل (أو أنفقوا من طاقتهم ومواردهم قدرا أقل على (الاستهلاك المباشر) أي أن الاستثمار في إنتاج المستقبل يتطلب مدخرات. وقد تمكنت أوربا بفضل موارد الأمريكتين وسكانها، وبفضل سكان أفريقيا من أن تستثمر ما فاق مدخراتها. وهكذا فإن الذهب والفضة اللذين ادخرهما هنود أمريكا بعد قرون من العمل الشاق، واستخدام السكان الأصليين الأمريكيين والإفريقيين في العمل في المناجم والمزارع بالسخرة، أتاحا لبعض الأوروبيين أن يبدؤوا ذلك الاستثمار الهائل في إنتاج المستقبل، الذي أفضى في النهاية إلى الثورة الصناعية.

وكلما ازداد ما يدخره المجتمع ويستعمره ازدادت إنتاجيته، وبالتالي ازدادت مقدرته على الادخار والاستثمار. ولهذا يتحدث بعض المؤرخين عن مراحل «انطلاق» في النمو الاقتصادي. فقد مرت أوربا الغربية بأول مرحلة انطلاق لها إلى النمو الاقتصادي المستمر في هذه الفترة، 1500-1650. وبالرغم من أن كثيرا من السبائك قد أنفق فيما لا طائل وراءه اقتصاديا (أي لم يستعمر في إنتاجية للمستقبل) فان الكثير منها كان حافزا للتطور الاقتصادي والتكنولوجي. وينطبق هذا القول بشكل خاص على إنجلترا،

حتى أن المؤرخين كثيرا ما يذكرون أن ثمة ثورة صناعية أولى حدثت في إنجلترا بين 1540 و 1640، سبقت الثورة الصناعية الكبرى بأكثر من قرن.

وهكذا كتب المؤرخ جون ي. نيف يقول: «خلال الستين سنة الأخيرة من القرن السادس عشر أنشئت مصانع للورق والبارود وأول مسابك للمدافع وأول مصانع للألمونيوم والنحاس وأول مصانع لتكرير السكر وأول مصانع ذو شأن مثل نترات البوتاسيوم، وقد أنشئت كلها في إنجلترا. ويضيف قائلا: «بين 1540 و 1640 اتخذت عملية صناعة الحديد شكلا رأسماليا جديدا ومتقدما»(6). فزاد إنتاج الحديد عدة مرات، وزاد إنتاج الفحم ثمانية أضعاف على الأقل. وأصبحت مسألة حقوق التعدين مشكلة سياسية تماما مثل مشكلة تسييج الأراضي الزراعية، ولم تعد المصانع الخاصة التي تشغل آلاف العمال أمرا نادرا.

وهكذا نجد أن الفترة من 1500 إلى 1650 كانت فترة ارتفاع عام في مستوى الأسعار ثلاثة أو أربعة أضعاف (خمسة عشر ضعفا في سوق باريس للقمح)، وهو ارتفاع يعكس الانطلاقة الاقتصادية الرأسمالية ويحفزها.

وفي هذه الفترة قام الرأسماليون بإدارة الزراعة على أساس تجاري، وأقاموا الشركات التجارية العملاقة، ومولوا سياسات الملوك المركنتيلية. (الرأسمالية التجارية) وبدؤوا يشغلون ثرواتهم في الإنتاج الصناعي الكبير. وفي هذه الفترة أصبحت أوربا أغنى مجموعة دول في العالم وأكثرها سطوة. فقد تكدست لدى الملوك والأمم والأفراد ثروات ندر أن اكتسبها أباطرة الماضي. ومع هذا فقد كانت هذه (إذا كنت تذكر ما قاله فون باث وبرودل) هي الفترة التي انحدر فيها مستوى معيشة الأوروبي المتوسط انحدارا شديدا. لقد كان النجار الإنجليزي يحصل عام 1650 على أقل من ثلث دخله الحقيقي الذي كان يتمتع به عام 1450. فالمواطنون العاديون في قلب النمو الاقتصادي الرأسمالي، شأنهم شأن الإفريقيين والهنود الأمريكيين وأقنان المناطق التابعة لأوروبا، كانوا يدفعون ثمن هذا النمو، في حين كان غيرهم يجني الأرباح.

ويمكننا أن نرى التناقض نفسه بين النمو الاقتصادي الرأسمالي ومستويات المعيشة الشعبية إذا تتبعنا مؤرخي حركات الأسعار من 1650 إلى

1850. فقد كانت الفترة من 1650 إلى 1750 بشكل عام فترة هبوط في الأسعار صاحبها نقص في عدد السكان وإنتاج الطعام والنشاط الاقتصادي والأرباح. ولكنها مع هذا كانت فترة ضاعف فيها النجار الإنجليزي دخله الحقيقي. وعلى العكس من هذا شهدت الفترة من 1750 إلى 1850 ارتفاعا سريعا في الأسعار والسكان والإنتاج والأرباح. لقد كانت هذه فترة الزيادات الضخمة في الطاقة والدخل والإنتاجية التكنولوجية-أي فترة الثورة الصناعية الكاملة. ولكن الدخول المتوسطة ظلت ثابتة بالرغم من الثروات الجديدة الخيالية. ويبدو أنه لا مناص من استخلاص النتيجة القائلة إن الإنتاجية الاقتصادية الرأسمالية قد ازدهرت على حساب تضحيات الجماهير لكي تنتفع منها القلة.

وبطبيعة الحال أصبحت التكنولوجيا الصناعية نفسها بعد عام 1850 أكثر من كافية لرفع مستوى المعيشة لدى ذرية أولئك الذين قاموا بالتضحيات الأولى الهامة. ولقد تحققت هذه النتيجة بالفعل لدى بعض الأوربيين والأمريكيين الشماليين، ولكنها لم تتحقق بالنسبة لبقية سكان العالم الذي يسوده اقتصاد السوق. ولا يرجع ذلك إلى قصور في التكنولوجيا بقدر ما يرجع إلى عيوب في النظام الاقتصادي نفسه.

الرأسمالية والثورة الصناعية

كان النمو الاقتصادي الرأسمالي في الفترة من سنة 1500 إلى سنة 1650 نموا زراعيا وتجاريا-أساسا-أكثر منه صناعيا. فقد تحول الريف إلى ضياع كبيرة مهيأة للإنتاج للسوق، في حين فقد الفلاحون ملكياتهم الخاصة وأصبحوا في غالب الأمر عمالا معدمين لا أرض لهم يعملون باليومية وحتى ذلك الحين كانت أكبر الثروات-بجانب ثروات ملاك الأرض-تتكون لدى أصحاب الحوانيت.

والتجار ومموليهم، وليس لدى رجال الصناعة. ولم تحل الرأسمالية الصناعية محل الرأسمالية التجارية إلا في عملية الثورة الصناعية الكبرى التي بدأت بعد عام 1750.

ويكفينا أن ننظر إلى بلاد العالم المتخلف المعاصر لنرى كيف يصعب القيام ثورة صناعية على أساس رأسمالي. فقد اتخذ التصنيع في روسيا

والصين والعالم الثالث-المرة تلو الأخرى-شكلا جمعيا أو تم تحت إشراف الدولة. فكيف تسنى إذن لأمم القرن الثامن عشر الناشئة (في أوربا) أن تسير في طريق التصنيع وليس بها من يعرف ماذا يمكن أن تكون وفي وقت كانت فيه الثورة الصناعية (لم يتم صك المصطلح حتى عشرينات القرن التاسع عشر) المصالح المتنافسة في المجتمع الرأسمالي تخوض معركة ضد العمل الجمعي القائم على التخطيط؟.

الجواب كامن في الخصائص المميزة لبريطانيا في نهاية القرن الثامن عشر، لأنه لم يكن من المحتمل أن يحدث أول تصنيع رأسمالي في أي مكان آخر. فقد كان للإنجليز حكومة متعاطفة مع مصالح أصحاب رؤوس الأموال والنمو الصناعي. وكانت الزراعة الإنجليزية من الكفاءة بحيث تكفي لأن تقيم أود طبقة كبيرة من العمال المحتمل اشتغالهم في الصناعة. لقد كانت زيادة السكان من الضخامة (وكانت حركة تسوير الأرض المشاع من القسوة) بحيث كفلت وجرد كمية ضخمة من العمالة الرخيصة بعد عام 1750. وقد يكون الأهم من ذلك خروج بريطانيا سنة 1763 ظافرة بعد قرنين من الصراع العسكري والبحري (مع الأسبان والهولنديين في بادئ الأمر، ثم مع الفرنسيين) الأمر الذي مكن لها في أسواق معظم العالم وموارده، من الهند، إلى الأمريكتين. لقد كانت إنجلترا في ثمانينات القرن الثامن عشر(حتى بعد أن فقدت الولايات المتحدة الأمريكية) في وضع مماثل لوضع أسبانيا في العقد الأول من القرن السادس عشر.

ولكن في حين أتخمت طبقة النبلاء الأسبان نفسها بأسلاب المستعمرات، قامت الطبقة الصناعية الإنجليزية بتكديس الأموال، وكان المفتاح إلى ذلك هو صناعة القطن البريطانية. فقد نمت هذه الصناعة مع غزو إنجلترا للهند ومع تجارة الرقيق ومزارع القطن في جزر البحر الكاريبي والأمريكتين وسوق مستعمراتها الضخم. وكانت الأقطان الهندية (الشيت) معروفة بأنها أفخر الأنواع في العالم، فكانت شركة الهند الشرقية الإنجليزية (وهم وكلاء الأسلوب القديم من الرأسمالية أي الرأسمالية التجارية) تبيع الأقمشة الهندية في جميع أرجاء أوربا.

وقد نقلت بعض الأرباح من ليفربول لتستثمر في تجارة العبيد ومزارع جزر الكاريبي. ولكن أصحاب مصانع النسيج في لانكشاير تفوقوا، بمضي

الوقت، على تجار ليفربول فعندما اعترضت الثورات الهندية تدفق الأقمشة الهندية، اشترت لانكشاير قطن الكاريبي وهيمنت على التجارة. وحين استصدر المنتجون من البرلمان حظرا على استيراد الأقمشة الهندية، تقوضت المصالح القديمة لشركة الهند الشرقية وتجارة ليفربول، وحلت محلها الرأسمالية الصناعية. فبين عامي 1750-1769 زادت صادرات القطن الإنجليزية عشرة أضعاف. وبحلول عام 1820 كانت إنجلترا تصدر أكثر من 200 مليون ياردة من القطن وبحلول عام 1840 صدر الإنجليز لأوربا وحدها أكثر من هذا الرقم، وأكثر من 500 مليون ياردة أخرى للمستعمرات. وحتى الصناعة الهندية القديمة أخذت تهدم تدريجيا بشكل منظم لتصبح سوقا لقطن لانكشاير. ففي عام 1820 أخذت الهند 11 مليون ياردة وفي عام 1845 و145 مليون ياردة [7].

لقد أثبت القطن أنه أقدر على أن يقود ثورة صناعية مما كان أي شخص يستطيع التبوء به في ذلك الوقت. فقد كانت تكلفة المواد الخام ضئيلة جدا بسبب عمل العبيد في المزارع، إذ لم يكن يدفع للعبيد ما يوازي قيمة عملهم من قريب أو بعيد. وكان الغزالون والنساجون الإنجليز كثيرين وغير منظمين، وبالتالي كانوا رخيصين. ذلك لأن الكثيرين كانوا قد تعلموا في منازلهم صناعة النسيج في ظل النظام المنزلي أو العائلي السابق لكي يزيدوا دخولهم. وفضلا عن ذلك لم تكن هناك مصروفات جارية أبدى التجار الذين كان عملهم يقتصر على أن يحضروا لهم المواد الخام ثم يشترون السلعة المنتجة. غير أن الإنتاج المنزلي لم يكن متسعا بما فيه الكفاية لتفجير ثورة صناعية، إذ كان من غير الممكن أن يتحول إلى إنتاج ضخم يخلق الطلب عليه.

ومن جهة أخرى كانت الأسواق الإنجليزية الممتدة إلى جميع أرجاء العالم تطرح إمكانية امتداد الطلب إلى ما لا نهاية: إذ يمكن أن يباع قميص لكل عبد ولكل هندي ولكل أمريكي جنوبي وبذا أصبحت صناعة القطن-مقترنة بالسيطرة على العالم-صناعة يمكن أن تنتج السلع على نطاق كبير بثمن رخيص. كما كان التحول من الإنتاج المنزلي إلى إنتاج المصنع بسيطا ورخيصا نسبيا. فقد كان من الممكن أن يمول بناء المصانع وعجلات الغزل وأنوال النسيج من الأرباح، لأنها كانت هائلة. فقد بدأ روبرت أوين باقتراض 100

جنيه إسترليني (حوالي 200 دولار) في عام 1789، وتمكن من شراء نصيب شركائه مقابل 84 ألف جنيه إسترليني نقدا بعد عشرين عاما. وحتى تكنولوجيا القطن كانت تلائم حدوث انطلاقة صناعية بشكل مثالي، فقد عرفت كيف تستفيد استفادة هائلة من أبسط التحسينات التي أدخلت على الأدوات فدولاب الغزل وماكينة المياه والمغزل الآلي فيما بعد لم تكن إلا تعديلات طفيفة أدخلت على آلات موجودة سلفا ولم تكن تحتاج إلا إلى خبرة علمية بسيطة ومع ذلك فقد غطت تكلفتها بزيادتها الإنتاج زيادة هائلة. لقد أدت صناعة القطن، أكثر بكثير من أية صناعة جديدة أخرى، إلى دفع الثورة الصناعية البريطانية قدما، لدرجة أنه في عام 1830 كانت كلمتا «صناعة و«مصنع» مترادفتين تقريبا لإنتاج القطن. وفي عام 1833 بلغ عدد العاملين في صناعة القطن 1,5 مليون شخص. وبين عام 1816 وعام 1848 كان القطن يشكل 40٪ أو 50٪ من مجموع الصادرات البريطانية. لقد كان القطن هو ربح الاقتصاد البريطاني وشراعه، وهو الذي أدى إلى نجاح التصنيع الرأسمالي وظهور تناقضاته، وكان خير معبر عنها.

لقد كان نجاحه فريدا، فقد زود العالم بالمنسوجات القطنية بكميات كبيرة وبأسعار أرخص مما كان يمكن أن يخطر بالبال من قبل. وزاد إنتاج المنسوجات القطنية البريطانية بين 1785 و 1850 من 40 مليون ياردة إلى أكثر من بليوني ياردة سنويا. وفي حين زاد الإنتاج بأكثر من 50 ضعفا، انخفض سعر الأقمشة إلى حوالي عشر ثمنها عام 1785. ولم تؤد المنافسة إلى مضاعفة الإنتاج وتخفيض الأسعار فحسب، بل أدت أيضا إلى سلسلة لا تنتهي من الاختراعات. ففي مجال غزل القطن وحده كانت هناك 39 براءة اختراع جديدة بين 1800 و 1820، ووصل العدد إلى 51 براءة في العشرينات، وإلى 86 براءة في الثلاثينات، وإلى 156 براءة في الأربعينات لقد أطلقت طاقات إبداعية أدت إلى تغيير وجه الإنتاج الإنساني خلال خمسين عاما بأكثر مما تغير خلال الخمسمائة عام وربما حتى الخمسة آلاف عام-السابقة.

التناقضات والتقلصات الرأسمالية

ولكن وسط النجاح بدأت تظهر تناقضات قي الاقتصاد الرأسمالي كان

لها هي أيضا ثقلها الواضح. فدورة التمدد والتقلص الاقتصادي القديمة العهد التي كانت تنجم في الماضي عن التقلبات الطويلة الأمد في نمو السكان، أو عن الكوارث الطبيعية ونقص الإنتاج الزراعي اشتدت وتقاربت وأصبحت تنجم عن علل إنسانية مصطنعة. ولأول مرة أصبحت القدرة الإنتاجية، وليس الحاجة، هي التي تتسبب في الانكماش الاقتصادي. فالنجاح في سوق التنافس يتوقف على النمو المتسع باطراد. ومن هنا فقد اندفع أصحاب الأعمال-الذين لا يرشدهم غير أسعار السوق-اندفعوا بدون تنسيق أو تخطيط، وبشكل حتمي، إلى المشروع الذي يدر أعلى ربح في أية لحظة معينة. وكان القطن هو هذا المشروع، في أوائل القرن التاسع عشر. ولما كانت صناعة القطن مشجعة على التنافس، فإن الكثيرين كانوا يستطيعون أن يدخلوا هذا المجال برأس مال متواضع، وقد فعل هذا كثيرون لأن الأرباح كانت عالية. غير أن المنافسة كانت تؤدي إلى خفض الأسعار، أما التكاليف فكانت أكثر ثباتا، فانكمش هامش-الربح. ففي عام 1784 بلغ سعر بيع رطل القطن المغزول 11 شلنا، ورطل القطن الخام شلنين، الأمر الذي كان يسمح بوجود هامش ربح يصل إلى 9 شلنات، وأغرى هذا الهامش كثيرين، حتى أنه في عام 1812 انخفض سعر البيع إلى 2,5 شلن، في حين لم تخفض التكلفة إلا إلى 1,5 شلن. فأصبح الربح شلنا واحدا. ولما كان الدخول إلى مجال العمل الرأسمالي أسهل من تركه، فقد كان على كل من يشتغل في هذه الصناعة أن يبيع تسعة أضعاف الكمية التي كان يبيعها عام 1784 لكي يحصل على نفس الربح الذي كان يحققه. وقد كان هذا في الواقع متاحا للكثيرين عام 1812. إذ كان التوسع هائلا، ولكن نقطة التشبع كانت تلوح دائما في الأفق-وبحلول عام 1832 انخفض سعر البيع إلى شلن واحد، وبلغت تكلفة القطن الخام، ما يزيد قليلا عن نصف شلن، الأمر الذي جعل هامش الربح يقل قليلا عن نصف شلن، فكان لا بد أن يتضاعف حجم البيع 18 مرة، وهو مطلب عزيز. ومع ثلاثينات القرن التاسع عشر وأوائل الأربعينات تشبعت السوق التي كان يبدو أنها لا تشبع، وصار تدهور معدل الربح مما لا تعوضه مضاعفة المبيعات. لقد خفض المتنافسون أسعارهم إلى درجة جعلتهم يخرجون بعضهم بعضا من المنافسة، لأن السوق لم يكن من الممكن أن يستمر في التوسع بمعدلات مضاعفة وهذا في الواقع أمر مستحيل

على أي سوق.

واقترنت أيضا بهذا الصراع القائم على التنافر تناقضات اجتماعية. فقد أرغم الانخفاض التدريجي في معدل الربح المشتغلين بالصناعة على خفض التكلفة بتحسين الآلات وبإنقاص الأجور. وترتب على هذا أن ازدادت القدرة التكنولوجية للمجتمع (ثروته وقدرته وطاقته) كما ازداد الأثرياء ثراء وتدهورت أجور الفقراء. فانخفض متوسط الأجر الأسبوعي للنساج اليدوي في بولتون من 33 شلنا عام 1795 إلى 14 شلنا عام 1815 ثم إلى 5, 5 شلن في سنوات 1829-1834.

الفقر وسط الوفرة: هذه هي السمة المميزة للتصنيع الرأسمالي. ومع ثلاثينات وأربعينات هذا القرن نجد أن سوق القطن المشبعة سببت أول كساد صناعي دفع بـ500 ألف نساج يدوي إلى التضور جوعا، وأتاح لفئة قليلة من أرباب الصناعة الناجحين فرصة استثمار ثروات بلغت 60 مليون جنيه إسترليني سنويا. وكان بعض الرأسماليين ينفقون أرباحهم على الكماليات والترف والضياع والكبيرة والقصور في محاولة لتقليد أسلوب الأرستقراطية تقليدا أعمى. ولكن معظم أعضاء هذه الطبقة المالية الجديدة كانوا من المدخرين لا من المنفقين، وهذا هو سبب نجاحهم (حتى وهم يرغمون غيرهم على الادخار) وهذا هو ما أمّلوا أن يستمروا فيه. فلو أنهم سلكوا جميعا مسلك الأرستقراطيين لما زاد الإنتاج في إنجلترا، نتيجة لهذه الأرباح الفجائية، في خمسينات القرن التاسع عشر، من أسبانيا في القرن السابع عشر.

السكك الحديدية تأتي بالنجدة (قطار النجدة)

استمرت الانطلاقة الصناعية لأن أرباح القطن استثمرت-بمحض الصدفة تقريبا-في صناعة كان من شأنها أن خلقت مخزونا من السلع الرأسمالية غير العالم وجعل العملية مستمرة، وتلك كانت صناعة السكك الحديدية. لقد حلت صناعة السكك الحديدية مشكلة من مشاكل التصنيع الرأسمالي التي لم يتنبأ بها سوى القليلين آنذاك. والأدق أن تقول إنها أجابت عن سلسلة كاملة من الأسئلة التي أثارتها تناقضات التوسع الرأسمالي، ومن أسئلة تستطيع الآن أن نطرحها إذا ما عدنا بأنظارنا إلى

الوراء. فكيف يمكن لاقتصاد المشروع الحر أن يتطور بحيث يمكنه إنتاج السلع الرأسمالية (هذا المركب الذي يتكون من مصانع الحديد والصلب الضخمة، والآلات الثقيلة، والنقل، وشبكات المواصلات التي تتطلبها حركة التصنيع الشاملة). في الوقت الذي يتنافس فيه المستثمرون الأفراد (بخلاف الحكومات) في الأسواق القائمة بالفعل، بحثا عن أكبر عائد فوري؟ وكيف يمكن للسوق أن يغري أفراد المستثمرين بإلقاء أموالهم في مرافق إنتاجية مكلفة، مفيدة اجتماعيا، لكنها لا تجلب ربحا كثيرا؟ وكيف يمكن المحافظة على عجلة الاقتصاد دائرة إلى أن ينهض من فترات الكساد. وكيف يستفاد بكل ذلك المال الذي تحققه قلة-حتى في وسط الانهيار الاقتصادي؟

لقد كان السؤال، من وجهة نظر مستثمري ثلاثينات القرن التاسع عشر وأربعيناته، يتصرفون في أموالهم التي تبلغ 60 مليون جنيه إسترليني سنويا كان منحها للفقراء غير وارد، بطبيعة الحال، ثم إنه ليس استثمارا طيبا حتى بالمعنى الاجتماعي: فهو لن يزيد الإنتاج.. لقد كانت قروض أمريكا الجنوبية ضخمة في العشرينات، ولكن معظمها أصبح في الثلاثينات مجرد أوراق لا قيمة لها. وكانت السكك الحديدية تبدو بديلا ضعيف الاحتمال. فلم تكن تغل تلك المئات في المائة عام 1855 كما كان يفعل القطن في أول عهده بالتوسع، بل كانت تغل 3,7 ٪. والجواب أن السكك الحديدية كانت في الحقيقة البديل الوحيد. فالأموال كانت أوفر من أن تستثمر على أي نحو آخر. وكما قال جون فرنسيس John Francis عام 1851. إن «استيعاب السكك الحديدية لرأس المال حتى ولو مني بالفشل هو على الأقل استيعاب في البلد الذي أنتجه. فهي بخلاف المناجم والقروض الأجنبية، لا تستهلك ولا تفقد قيمتها كلية»[8].

ولا شك أن «هوس السكك الحديدية» في استثمارات 1835-1837 و 1844-1847 وهو أمر كان، في كافة جوانبهم الأخرى، يدخل في باب اللامعقول- كان يرجع أيضا إلى الجهد المتعمد الذي بذله المروجون والمضاربون، الذين عملوا على تحقيق أحلام الطبقة الجديدة في السرعة والقوة. فأصبحت السكك الحديدية رمزا للعصر وللقوى التي تحركه. حتى إن أدهى المستثمرين وأشدهم حذرا يأتي عليه حين يضع فيه أمواله حيثما يميل قلبه.

والواقع أن السوق ربما لم تلعب إلا دورا ثانويا في جذب الاستثمار نحو

الجهة التي كان لازما فيها فكان الدعم الحكومي في الولايات المتحدة الأمريكية (بما في ذلك منح أراض زادت على 130 مليون فدان أو 7 ٪ من مساحة الدولة) مقترنا برشوة لبعض رجال الكونغرس، هو الذي جعل الاستثمار في مجال السكك الحديدية مربحا.

وأيا ما كان السبب، سواء أكان المشروع الخاص أم المشروع العام أو الهوى فإن السكك الحديدية كانت هي الشيء المطلوب على وجه التحديد لتوجيه الأرباح الطائلة نحو استثمارات منتجة ولخلق صناعة سلع رأسمالية، وشبكة نقل، وإنعاش الاقتصاد ودفعه إلى الأمام. وفي الفترة من 1830 إلى 1850 ازدادت خطوط السكك الحديدية في العالم من بضع عشرات من الأميال إلى 500 , 23 ميل. وفي الفترة نفسها زاد إنتاج بريطانيا من الفحم والحديد ثلاث مرات. وترتب على هذا ظهور تقنيات لإنتاج الصلب بكميات هائلة في العقود التالية.

إن تاريخ الثورة الصناعية الإنجليزية بين 1780 و 1850، وهي حقبتها التكوينية، تذكرنا بصعوبات التصنيع الرأسمالي. لقد نشأنا على نسبة ثروة المجتمع الصناعي إلى الرأسمالية، حتى أصبحنا في حاجة إلى من يذكرنا بين الحين والحين بأن الرأسمالية والصناعة ليستا مترادفتين. ومن الجائز أن أول ثورة صناعية ما كان يمكن لها أن تتحقق في اقتصاد غير رأسمالي. فلم تكن سلطة أقوى الحكام الرأسماليين التجاريين في القرن الثامن عشر. كافية، على الأرجح، لإحداث التصنيع الجماعي. فضلا عن أن الطبقة الوسطى كانت شديدة التحمس للقيام بدورها.

إلا أن التصنيع الرأسمالي لم يكن من صنع الأفراد في جميع جوانبه. فقد كانت السياسة الرأسمالية التجارية القومية والتعريفات المفروضة وتشجيع (الإنتاج المحلي) أمورا أساسية. وكثيرا ما كان التصنيع الرأسمالي، في جوانبه المتعلقة بجهود الأفراد، يتم برعونة دون تخطيط، ويؤدي إلى نكبات اجتماعية. وقد يكون تصنيع روسيا والصين في القرن العشرين، الذي تم بالتخطيط الشديد من قبل الدولة، قد ضحى بجيل من العمال والفلاحين، ولكن قد يكون تصنيع إنجلترا والغرب على النحو الجشع والفوضوي وغير المخطط الذي تم به مكلفا بنفس القدر من الناحية الإنسانية على مدى أطول.

لمزيد من الاطلاع

على عكس ما هو شائع، ليست كل الكتب عن الاقتصاد والتاريخ الاقتصادي مستحيلة القراءة. ومن بين المقدمات المهمة للتاريخ الاقتصادي والتي تتيسر قراءتها (بل إنها مسلية). كتاب ل. هيلبرونر L. Heilborner نشأة المجتمع الاقتصادي The Making of Economic Society وكتاب ليو هيرمان Leo Huberman خيرات الإنسان الدنيوية Man's Worldly Goods والكتاب الأول متعاطف مع الرأسمالية أما الثاني فمتعاطف مع الاشتراكية.

وقد اعتمد بحثنا في الاقتصاد البدائي والتقليدي على ما اكتشفته مدرسة خاصة من علماء الأنثروبولوجيا الاقتصادية. ويمكن الإحاطة بأعمال هذه المدرسة من خلال كتاب كارل بولايني Karl Polanyi التحول الكبير The Great Transformation، ومجموعتين من المقالات من إعداد جورج دالتون George الاقتصاد البدائي والقديم والحديث لكارل بولايني Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi وكتاب الاقتصاد القبلي والفلاحي Tribal and Peasant Economies وممكن أن يجد القارئ مجموعة أكثر تنوعا من الآراء في موضوعات في الأنثروبولوجيا الاقتصادي Themes in Economic Anthropology بإشراف رايموند فيرث Raymond Firth. وبعد كتاب هارولد ك. شنيدر.. Harold K. Schneider الإنسان الاقتصادي Economic Man أفضل طرح لوجهة نظر المدرسة المعارضة.

وهناك مداخل ممتازة لدراسة أوربا في العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث في كتاب روبرت س. لوبيز Robert S. LopeZ الثورة التجارية في العصور الوسطى (950-1350) The Commercial Revolution of the Middle Ages (1350-950). وكتاب كارلو سيبولا Carlo Cipolla قبل الثورة الصناعية: المجتمع والاقتصاد الأوربيان (1000-1700) Before the Industrial Revolution: European Society and Economy (1000-1700). ومن الكتب القيمة أيضا كتاب لوبيز مولد أوربا The Birth of Europe وكتاب المصادر الذي أعده لوبيز وأ. و. ريموند I. W. Raymond التجارة في العصور الوسطى في عالم البحر الأبيض المتوسط: وثائق دالة Medieval Trade in the Mediterranian World: Illustrative. Documents وكتاب سبيولا النقود والأسعار والحضارة في عالم البحر الأبيض المتوسط Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World ويحوى

كتاب روبرت. هنري بوتيير Robert-Henry Bautier التطور الاقتصادي لأوربا الوسطى The Economic Development of Medieval Europe صورا جيدة للغاية، وكتاب مارك بلوك Marc Bloch المجتمع الإقطاعي Feodal Society كتاب جميل ذو نزعة إنسانية عن المجتمع الزراعي، أما كتاب سليشر فون باث Silcher Van Bath التاريخ الزراعي لأوربا الغربية (1850-500) The Agrarian History of Western Europe A. D. (500-1850). فهو معالجة اقتصادية خالصة إلى حد كبير. ومن الكتب الممتازة كتاب ج. دوباي G. Duby الاقتصاد الريفي والحياة الريفية في الغرب في العصور الوسطى Rural Economy and Country Life in the Medieval West. وقد جمع شارلس ك. وارنر Charles K. Warner عددا من المقالات الممتازة في كتاب الأوضاع الزراعية في التاريخ الأوربي الحديث Agrarian Conditions in Modern European History.

ويتناول كتاب فيرناند برودل Fernand Braudel الرأسمالية والحياة المادية، 1800-1400 Capitalism and Material Life1400-1800 نشأة الرأسمالية، وهو دراسة رائعة من منظور عالمي. والمقالات التي جمعها بيتر بيرك Peter Burke بعنوان الاقتصاد والمجتمع Economy and Society مقالات ممتازة. ويضم كتاب نشأة الرأسمالية The Rise of Capitalism بإشراف ديفيد لاندز David Landes، عدة مقالات رائعة. وكتاب موريس دوب Maurice Dobb دراسات في تطور الرأسمالية Studies in the Development of Capitalism كتاب متماسك يوحي بالكثير، ومؤلف من منظور ماركسي. وكتاب كارل بولايني التحول الكبير كتاب صعب ولكنه رائع عن معنى الرأسمالية وما تعنيه بالنسبة للمجتمع التقليدي.

وعن الثورة الصناعية يجمع كتاب فيليب أ. م. تيلور Philip A. M. Taylor الثورة الصناعية في بريطانيا The Industrial Revolution in Britain وكتاب س. ستيوارت دوني C. Stewart Doty الثورة الصناعية The Industrial Revolution بعض التفسيرات الشائعة. ويقدم كتاب لويس ممفورد التقنيات والحضارة Technics and Civilization تفسيرا ممتازا للتطور التكنولوجي الغربي + ويعد كتاب جون ي. نيف John U. Nef غزو العالم المالي The Conquest of the Material World رؤية عامة للتصنيع في المراحل الأولى. أما كتاب فيليس دين Phyllis Dean الثورة الصناعية الأولى The First Industrial Revolution فهو

دراسة حديثة رائعة، وكذلك كتاب ت. س. آشتون T. S. Ashton الموجز الثورة الصناعية 1760- 1830 The Industrial Revolution 1760-1830 وكتاب آرنولد توينبي الكلاسيكي الثورة الصناعية The Industrial Revolution الذي صك فيه المصطلح.

وإذا أراد القارئ دراسة تتناول الخلفية الاجتماعية والسياسية للتصنيع فسنجد كتابا رائعا هو كتاب أ. ج. هوبسبوم E. G. Hobsbawm عصر الثورة 1789- 1884 The Age of Revolution (1789-1884). ويبحث كتاب بيتر ن. ستيرن Peter N. Stearn التحول الشامل للمجتمع الأوربي إبان الجيشان European Society in Upheaval التغيرات التي طرأت على الطبقات الاجتماعية بوضوح مدهش. ويغطي كتاب فنيسنت ج. ناب. Vincent Knapp أوربا في عصر التحول الاجتماعي 1700-العصر الراهن Europe in the Era of Social Transformation 1700 -Present المادة نفسها تغطية ممتازة. أما كتاب أ. ب. تومسون E. P. Thompson تكوين الطبقة العاملة الإنجليزية The Making of English Working Class فهو يعد من أمهات الكتب. ويحتوي كتاب فال لورين Val Lorwin العمل وظروفه في أوربا الحديثة Labor and Working Conditions in Modern Europe على مختارات من دراسة تومسون وغيرها من الدراسات الجيدة.

أما بخصوص تاريخ الفكر الاقتصادي فإن كتاب روبرت ل. هيلبرونر الفلاسفة الدنيويون The Worldly Philosophers يشكل قراءة ممتعة. ويقدم كتاب جون روبنسون الموجز الفلسفة الاقتصادية Economic Philosophy بديلا ماركسيا لوجهة نظر هيلبرونر الليبرالية. وكتاب بن ب. سليجمان Ben B. Seligman التيارات الرئيسة في الاقتصاد الحديث Main Currents in Modern Economy هي دراسة راسخة من ثلاثة مجلدات عن الفكر الاقتصادي. وكتاب جورث فريدمان George Friedmann تشريح العمل The Anatomy of Work بحث اجتماعي فرنسي حديث يشحذ الفكر. وهناك مقابل أمريكي هو كتاب رينهارد بنديكس Reinhard Bendix العمل والسلطة في الصناعة Work and Authority in Industry

وأخيرا يجب على الدارس أن يكون على علم بالكتاب المتعدد الأجزاء تاريخ كامبردج الاقتصادي لأوربا Cambridge Economic History of Europe

وحوليات مثل مجلة التاريخ الاقتصادي Economic History Review الماضي والحاضر Past and Present ومجلة التاريخ الاقتصادي Journal of Economic History ومجلة التاريخ الاجتماعي Journal of Social History

هوامش الفصل الرابع عشر

(1) Manning Nash, The Organization of Economic Life, in, Horizons of Anthropology, ed. Sol Tax Chicago, Aldine, 1964, p. 171.

(2) نقلا عن William Bartram, The Travels of William Bartram, ed Francis Harper, New Haven: Yale University Press, 1958, p. 326.

(3) Slicher van Bath, Argrarian History of Western Europe A.D. 500-1850, trans. Olive Ordish, London: Edward Arnold, 1963, tab. 1, p. 327.

(4) Fernand Braudel, Capitalism and Martial Life 1400-1800, trans. Miriam Kochan, New York: Harper & Row, 1967, 1973, pp. 129-130.

(5) Braudel, European expansion and Capitalism: 1450- 1650, in: Chapters in Western Civilization, 3rd ed., New york, Colombia University Press, 1961, vol. 1, p. 285.

(6) John U. Nef. The Progress of Technology and the Growth of Large Scale Industry in Great Britain, 1540- 1640, The Economic History Review I, 1934.

وأعيد طبعه في The Industrial Revolution in Britain, New York: Heath, 1958, p 8

الأرقام والمناقشات التالية مستمدة من:

(7) E. J. Hobsbawm, The Age of Revolution 1789- 1848, New York: New American Library, 1962, pp. 56-66.

(8) Ibid., p. 67.

15 العنصرية واللون: الاستعمار والرق

هل عنصرية المجتمع الغربي الحديث ظاهرة فريدة أم أنها كانت موجودة دائما؟ هل يمكن استئصالها بالقانون أم أنها لا بد أن تستمر لأنها مرتكزة على دوافع ثقافية عميقة الجذور؟ وما مدى عمق عنصرية المجتمع الغربي الأبيض الحديث؟ متى بدأت؟ وكيف تطورت؟ إننا لن ننجح في محاولة استئصال العنصرية من مجتمعنا ومن أنفسنا إلا إذا استطعنا الإجابة عن بعض هذه الأسئلة. ويبدأ هذا الفصل بمحاولة الإجابة عن بعض هذه الأسئلة. والموقف الذي يدافع عنه هو أنه، برغم أن العنصرية ظاهرة قديمة، للغاية فإن العنصرية البيضاء في المجتمع الغربي الحديث عنيفة بصفة خاصة. وسوف يتتبع هذا الفصل أصول العنصرية البيضاء الحديثة في المجتمع الأوربي الذي استحدث نظام الرق في الأمريكتين.

وسيولى هذا الفصل عناية خاصة لفكرتي البياض والسواد الكامنتين في الأدب الغربي حف نحس بمدى عمق وعينا الثقافي باللون. ثم يبحث

هذا الفصل في نظام الرق ويولي اهتماما خاصا لمناقشة بعض المؤرخين الذين يقولون إن الرق في البلدان البروتستانتية الرأسمالية في شمال أوربا أكثر عنصرية منه في أمريكا اللاتينية.

تاريخ العنصرية: أزلية أم حديثة؟

هناك جدل يثور حول ما إذا كانت العنصرية قديمة العهد أم أن تطورها حديث. وقد ذهب أحد علماء الأنثربولوجيا، هو كلود ليفي شتراوس، إلى أن العنصرية قديمة، وأشار إلى وجود شيء من المفارقة عندما تصف الشعوب المتحضرة الحديثة غيرها من الأجناس بأنها «أجناس همجية». فهو يرى أن «هذا الموقف العقلي الذي يخرج «الهمج» (أو أي شعب يقرر الإنسان أن يعده همجيا) من عداد الجنس البشري، هو بعينه أخص خصائص هؤلاء الهمج أنفسهم». وهو على حق بطبيعة الحال. فقد ظلت الشعوب البدائية تتصور أنها وحدها الكائنات الإنسانية في العالم. وعندما اكتشفت وجود شعوب أخرى فإنها كانت في أحيان كثيرة تنظر إلى الدخلاء على أنهم دون المستوى الإنساني. وكثير من القبائل البدائية تسمي نفسها «البشر» (الآدميين). وعلى عكس هذا يشار إلى الأجانب على أنهم «القرود الدنيا» أو «البيض الحقراء» أو «الأشرار» أو «الأشباح». ونادرا ما كانوا ينظرون إلى هؤلاء الأجانب على أنهم أفراد من جنس مختلف، بل إن البدائيين تصوروا أن كل الأجانب يختلفون عنهم إلى درجة تجعلهم غير آدميين.

وعندما كانت الأجناس المختلفة تلتقي، فإن أعضاءها عادة ما كانوا يتساءلون عما إذا كان الآخرون بشرا. وعلى سبيل المثال، فبعد سنوات قليلة من اكتشاف كولمبوس لأمريكا بعث الأسبان لجانا لتبحث فيما إذا كان للهنود نفوس، حتى يمكن اكتشاف ما إذا كانوا من البشر أم لا. وفي نفس الوقت الذي بدأت فيه هذه البعثات بحثها كانت جماعة من الهنود تقوم بإغراق بعض البيض الذين أسروهم أثناء رحلة سابقة، حتى تعرف هل تتعفن جثثهم كما تتعفن الأجسام البشرية الهندية.

ويذكرنا ليفي شتراوس وقوله إن العنصرية اختراع قديم، بأن فكرة الأخوة والإنسانية المشتركة جديدة نسبيا. فلم يحدث أن تصورت قبيلة بدائية واحدة أن كل أهل الدنيا أبناء ينتسبون إلى الآباء أنفسهم أو الإله

نفسه، وإنما آمنوا بأن لكل قبيلة أسلافها وآلهتها الخاصة. ولم تظهر الأديان التي تنادى بالأخوة الشاملة بين كل البشر إلا في الألفي سنة الأخيرة. وقد طورت المسيحية والفلسفة الرواقية الرومانية والبوذية الشرقية مفهوم «الإنسانية» في وقت واحد تقريبا. أما الأديان التي سبقت ذلك فكانت لا تفكر إلا في قبيلتها «هي» أو أسرتها أو دولتها. وأخذ وعينا بإنسانيتنا المشركة يزداد تدريجيا (في الألفي عام الأخيرة).

ويقدم عالم آخر من علماء الأنثروبولوجيا، وهو ميشيل ليريس Michel Leiris، وجهة نظر مغايرة فيقول: «إن أول نقطة تظهر لنا بعد أي دراسة للمعلومات التي يزودنا بها علم دراسة الشعوب (الأنثوجرافيا) والتاريخ هي أن التحيز العنصري ليس أمرا عاما، وأنه حديث العهد. ومما لا شك فيه أن معظم المجتمعات التي درسها علماء الأنثروبولوجيا تكشف عن وجود اعتزاز بالجماعة، ولكن بينما تعد الجماعة نفسها أفضل من غيرها، فإنها لا تدعي لنفسها أية مزاعم «عنصرية». فهي لا تتعالى، على سبيل المثال، عن الدخول في تحالفات مؤقتة مع غيرها من الجماعات ولا عن تزويد نفسها بالنساء منهم»[1].

وهو يذهب إلى أن العنصرية لا وجود لها في المجتمعات البدائية والقديمة، وأن اليونانيين القدماء، وإن كانوا قد أطلقوا على جيرانهم اسم «البرابرة»، فقد عنوا بذلك أن هؤلاء الناس غير اليونانيين غير متحضرين أو مثقفين، ولم يعنوا قط أنهم ليسوا ببشر. وهذا القول قد يكون صادقا. فقد تقبل اليونانيون الأجانب الذين يبدو أنهم مثقفون (أي الأجانب الذين تعلموا العادات اليونانية). واتصل اليونانيون بعدد من الأجناس المختلفة: المنغوليين الآسيويين والزنوج الأفارقة والقوقاز الأوربيين. وكان اليونانيون في واقع الأمر خليطا من جماعات مختلفة متفرعة عن هذه الأجناس من الشرق الأوسط وآسيا والبحر الأبيض المتوسط. ويعزى أحيانا الازدهار الخيالي للثقافة اليونانية لهذا الخليط من الشعوب الذي يتسم بالحيوية. لقد كان اليونانيون يزدرون الأجانب، ولكنهم كانوا يزدرون كل الأجانب بالتساوي وبصرف النظر عن الجنس. إذ كانوا يشعرون بأن الأجانب ينقصهم الاستقلال والحيوية اللذان تقدمهما الثقافة اليونانية. ولكنهم لم يكونوا عنصريين، لأنهم لا يعدون العيوب الثقافية لجيرانهم مشكلة مستعصية

على العلاج أو الشفاء. لقد كان معظم اليونانيين-على سبيل المثال-يظنون أن الآسيويين جبناء، ولكنهم لم ينسبوا هذا العيب الخلقي المزعوم إلى «صفرة» الجنس المغولي أو تراث الجنس والعرق، بل التمسوا التفسيرات في الثقافة الآسيوية. فهيبوقراط-على سبيل المثال-نسب عدم كفاءة الصينيين عسكريا إلى نظامهم الذي لم يكن يمنح الجنود المكافأة المناسبة لشجاعتهم، فكانت ثمرات النصر من نصيب السادة لا الجنود.

وعندما فتحت القوات اليونانية تحت إمرة الإسكندر الأكبر فارس والهند، تزوج عشرة آلاف جندي من نساء هنديات من الهندوكيات، وتزوج الإسكندر نفسه أميرتين فارسيتين. ولما كانوا يتصورون أنهم يحملون مزايا الثقافة والحضارة اليونانيتين معهم، فقد كانوا يعرفون أن أبناءهم وبناتهم سوف يشبون مثل اليونانيين الآخرين، فلم تكن أية مخاوف تساورهم من أن يأتي نسلهم أقل إنسانية أو أنه قد يفسد «الجنس» أو «الدم» اليوناني.

ونحن لم نضرب مثل اليونان لإثبات خطا ليفي شتراوس أو صواب ليريس، فما من مثال واحد يمكنه أن يفعل هذا. إن ليفي شتراوس قد أصاب ولا شك عندما أشار إلى أن شعوب العصر الحجري القديم والحجري الحديث لم تكن تؤمن بفكرة وحدة الجنس البشري، كما أصاب بتذكيرنا بأن معظم الناس في التاريخ الإنساني ظل يرتاب في الغرباء ولا سيما حين تكون ملامح هؤلاء الغرباء مختلفة. ولم تكن هناك دراسات علمية عن العرق قبل المائتي سنة الأخيرة، ولكن هذا لا يعني أن الناس قد أصبحوا عنصريين منذ ذلك الوقت وحسب.

ولنتساءل: علام تدل المقابر المصرية التي صورت الناس في أربعة ألوان-أهذه علامة على التوافق العنصري أم على العنصرية؟ ربما كانت المسافة بين كل من هذه الشخوص والإله حوريس (في بعض اللوحات) مؤشرا على أفكار المصريين عن التفوق النسبي أو الدونية النسبية. فقد كان أقربهم إلى الإله مصري من الشمال أسمر البشرة، يليه مصري من الجنوب أسود البشرة، يليه آسيوي أصفر البشرة، وأخيرا أوربي أبيض البشرة. لقد كانت مصر حضارة متنوعة الأجناس، ولكن ميزان القوى كثيرا ما كان يتغير، فإذا سيطر أصحاب البشرة الفاتحة من الشمال أشاروا إلى الجنوبيين بقولهم «جنس إيش Ish الشرير. وعندما يكون هؤلاء الجنوبيين في السلطة يطلقون

على ذوي البشرة الفاتحة»جنس آرفاد Arvad الشاحب الوضيع». ولكنهم، من جهة أخرى، ظلوا طيلة التاريخ المصري يعيشون في توافق نسبي من الناحية العنصرية على الأقل.

فهل كانت هناك عناصر عنصرية في الحضارة الصينية القديمة؟ أوجز الفيلسوف كونفوشيوس، حوالي عام 500 ق. م.، الموقف المعادي للعنصرية فقال: «أن طبيعة الناس واحدة، وما يفرق بينهم هو عاداتهم». ومن جهة أخرى نسمع من أحد مؤرخي أسرة هان (التي كانت تساوي الإمبراطورية الرومانية في اتساعها تقريبا، ووجدت في فترة مقاربة لها) أن أهل أوربا من ذوي الشعر الأصفر والعيون الخضراء«يشبهون القردة التي انحدروا منها».

وما مبلغ العنصرية في قصص الخلق التي تنكر وجود جنس بشري مشرك؟ إن الإسكيمو-على سبيل المثال-يقصون حكاية عن «الكائن الأعظم» الذي خلق أول ما خلق قوما لا لون لهم يسمون «البيض»، ثم مضى ليقوم بمحاولة خلق ثانية أفضل من سابقتها المخفضة. فخلق الخلق الكامل: الإين/ نو، أسلاف الإسكيمو. وهناك أسطورة مماثلة شائعة بين هنود أمريكا الشمالية تحكي كيف أن الروح العظمى خلقت الناس ثلاث مرات: في المرة الأولى لم يتحمصوا بما فيه الكفاية وجاءوا بيضا. وفي المرة الثانية أبقت الروح الكبيرة خلقها في الموقد مدة أطول وكانت النتيجة أن لونه كان أسود محروقا. ولم تتمكن الروح العظمى من تسوية الرغيف الإنساني حتى صار ذهبيا إلا في المرة الثالثة.

ومما لا شك فيه أن هذه الوصفات الهندية لخلق الإنسان تشتمل على عصر فيه مسحة من العنصرية. والظاهر أن كثيرا من هنود أمريكا-كالمصريين القدماء والصينيين وغيرهم من الشعوب-قد خلطوا بين الجنس والثقافة، واعتقدوا أن ثقافة جنسهم أرقى من غيرها. وقبل ذيوع البوذية والكونفوشوسية والمسيحية والرواقية الرومانية العالمية وتقبلها على نطاق واسع، لا بد أن كثيرا من الشعوب القديمة اعتقدت أن غيرها من الأجناس كان دونها إنسانية. ولعل ليفي شتراوس كان على حق عندما قرر أن هذا شكل من أشكال العنصرية شائع جدا بين البدائيين أو الشعوب السابقة على الحضارة، ولا بد أن نحتاط على كل حال من النظر إلى العنصرية على

أنها تطور حديث كلية.

ولكن حجة ليريس من جهة أخرى مقنعة للغاية، فالعنصرية الحديثة التي صاحبت نمو الرق (في الخمسمائة عام الأخيرة) كانت أوسع نطاقا من هذه الأفكار القديمة إلى حد يجعلها تستحق مكانة خاصة في تاريخ العنصرية. فالحقيقة الباقية هي أن هنود أمريكا، برغم آرائهم في تفوق خلقهم، لم يسترقوا غيرهم من الأجناس، بل إنه حتى عندما استرق المصريون أو الصينيون أبناء الأجناس الأخرى، فإنهم لم يجعلوا من الرق العنصري أسلوبا في الحياة كما حدث في الأمريكتين.

فالعنصرية في المجتمعات القديمة قلما نظمت في صورة استرقاق أو أي شكل آخر من أشكال السيطرة. كانت هناك بضع حالات بطبيعة الحال. ففي مملكتي رواندا وبوروندي التقليديتين بوسط أفريقيا-مثلا-كانت أرستقراطية التوتسي Tutsi (التي تضم حوالي 15٪ من السكان) تحكم الأغلبية من الهوتو Hutu وهم (أقصر قامة ومن التوا Twa وهم الأفتح لونا. وبالمثل حكم بعض المسلمين العرب قبائل الهوسا Hausa في نيجريا أصحاب الجلد الأدكن وحدث لديهم ارتباط بين البشرة الفاتحة والسيادة الطبيعية. ولكن هذه الممارسات لم تكن عامة بين المسلمين أو الزنوج الأفارقة. فالاسترقاق الأفريقي من حيث المبدأ (كما في اليونان وروما) لا شأن له بالعرق. بل إن أقسى أشكال الرق في العالم القديم (الرق اليوناني/ الروماني وليس الإفريقي) كان في الواقع أقلها عنصرية. لقد استخدم اليونان والرومان عبيدهم من جميع الأجناس في العمل الشاق في الزراعة، بينما استخدم الأفارقة المهزومون معاونين ومساعدين في الأعمال المنزلية.

ومما له دلالته أن الأوربيين الغربيين كانوا هم الذين نظموا، بشكل منسق، قوى كبيرة من الأجناس الأخرى (الأفارقة والهنود الأمريكيين) في العمل في المزارع والمناجم، وهو العمل الذي ينطوي على أقصى درجات الاستغلال-لقد كان هؤلاء الأوروبيون هم الذين نقلوا جماعات سكانية بأسرها إلى عالم آخر وحطموا عائلاتهم ومحوا شخصياتهم وتراثهم وعاملوهم معاملة الحيوانات. وأخيرا فإن هؤلاء الأوربيين هم الذين طوروا مجموعة مفصلة من التبريرات (الأفكار والنظريات ومشاعر التفوق العنصري) التي تجاوزت عنصرية المجتمعات السابقة إلى حد كبير. فما

من مجتمع آخر، أنتج مجموعة من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصرية كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوربية والأمريكية. وما من مجتمع آخر ربط بين قيمه الدينية والخلقية والاجتماعية والشخصية وبين العنصرية هذا الرباط الوثيق. ولعل هذا وحده ينهض دليلا على مدى شمولية الاستغلال العنصري الغربي. لقد ألح الغربيون كثيرا وطويلا وبشدة قائلين إن ما يفعلونه لم يكن إلا أمرا طبيعيا.

كانت العنصرية الغربية فريدة في مداها وشمولها. فهي لم تكتف بتسميم الثقافة الأوربية بل نشرت الميكروب في جميع أنحاء العالم. إلا أن جميع المستوطنات الاستعمارية في العالم الجديد (في أمريكا الشمالية والجنوبية على السواء) ازدهرت بفضل إبادة السكان الأصليين (الذين كانوا يدعون بالهنود) وبفضل العمل العبودي الذي قام به جنس آخر من أفريقيا. وحتى الأرض الأفريقية ذاتها أصبحت مهدا للمؤسسات العنصرية الأوربية: أسواق العبيد الدولية، الدول الاستيطانية البيضاء، المزارع والمناجم التي يعمل فيها العبيد ويديرها البيض. ومع نهاية القرن التاسع عشر كان الأوربيون والأمريكيون قد نقلوا آراءهم العنصرية إلى جزر المحيط الهادي والشرق الأقصى. وبمضي الوقت أفرزوا رؤى عنصرية تضع الصينيين واليابانيين والشرقيين في مستوى دون الإنسانية، ولم تكن هذه الرؤى إلا صيغة مبتسرة لنفس الأفكار القديمة عن السود والهنود الأمريكيين الأصليين. صحيح أن بعض المجتمعات القديمة أقامت في مراحل معينة مؤسسات عنصرية، بل نوعا من أنواع الرق العنصري، ووصل بها الأمر أحيانا إلى حد ابتكار أفكار عنصرية لتبرير هذه الأوضاع. لكن مثل هذا الأمر كان نادر الحدوث ولا تكاد توجد حالة واحدة أصبحت فيها هذه الأفكار هي الشغل الشاغل لشعب ما أو لثقافته، ولم تصبح قط الأساس الذي تتسند إليه حياة منطقة كبيرة أو إمبراطورية. أما العنصرية في المجتمع الغربي الحديث (بعد حوالي عام 1500) فقد أصبحت أسلوبا للحياة لدى القارة التي يسكنها الأوروبيون ثم في القارات التي فتحوها.

والسؤال الذي يجب طرحه هو: لماذا؟ إذ لا يكفي أن تقول (مع ليفي شتراوس) إن العنصرية وجدت دائما. قد يمكن القول إن جرثومة الشك قد وجدت دائما، لكنها نادرا ما كانت تتحول إلى وباء، بل إنها في الحقيقة لم

تتطور إلا نادرا. فلماذا إذن سمح المجتمع الغربي الحديث (دون سائر المجتمعات) لهذه الجرثومة بأن تصبح وباء اجتاح كل مؤسساته الثقافية تقريبا، وكثيرا من مؤسسات العالم؟

إن جزءا من الجواب يكمن طبعا في الرق، وخاصة ذلك النوع العنصري من الرق الذي طورته الدول الغربية بعد اتصالها بأفريقيا واكتشافها للأمريكتين. فلقد بنت إنجلترا وفرنسا وأسبانيا والبرتغال (وليست هذه إلا أبرز الحالات) مجتمعات عبودية من الصفر في العالم الجديد. وعلى خلاف ما فعل الرومان، بنى الأوروبيون هذه المجتمعات العبودية مستخدمين جنسا واحدا مميزا من العبيد (الأفارقة) وبنوها بعيدا عن أوطانهم (بعيدا عن أعين الجمهور وفي ظروف «الريادة»).

ففي أوروبا ذاتها لم يكن هناك سوى سوق محدود للرقيق: فقد كان السكان مستقرين إلى حد كبير، وكان من الممكن أن يظهر نقاد كثيرون للرق، وبخاصة الكنيسة. فلو لم «يكتشف» الأوربيون الأمريكتين ويستعمروهما لما قيض للرق والعنصرية أن يتسعا ويتغلغلا إلى هذا الحد.

وهكذا نجد أن جزءا آخر من الجواب هو أن الأوربيين الغربيين هم الذين فتحوا مساحات شاسعة من الأرض التي يمكن استعمارها من خلال عمل الرقيق. فبعد عام 1450 كان الأوربيون قد توصلوا إلى التكنولوجيا البحرية والعسكرية اكثر تقدما في العالم. وفي خلال قرن استطاعت سفنهم التجارية أن تبحر أبعد من أكبر السفن الصينية، وأصبحت مدافعهم أكثر تدميرا من أقوى الأسلحة الصينية. لقد استطاع الأوربيون إلحاق الهزيمة بالأفارقة واسترقاقهم بسبب تفوقهم التكنولوجي البحري والعسكري. ومع هذا فليس من الدقة القول إن القوة وحدها هي التي ميزت الأوروبيين عن غيرهم، كما سيكون من الخطأ أيضا أن نقول إن الأوربيين ببساطة قد سبقوا الأفارقة، وكأنه كان من الممكن أن يفعل الأفريقيون الشيء نفسه للأوربيين لو أتيحت لهم الفرصة. إذ لا توجد أية مؤشرات قوية في الثقافة الأفريقية تدل على أن الأفارقة كانوا سيرغبون في استرقاق الأوربيين وقهر الأمريكيين. فالثقافات الأفريقية بصفة عامة كانت أقل انشغالا بالسلطة والإنتاجية من الثقافة الأوربية. كما أن احتمال أن ينظر الأفريقيون إلى الأوربيين على أنهم دون البشر أو مجرد موضوعات للاستغلال كان

ضعيفا. أما الأوربيون فكانوا أكثر اهتماما بالغزو العسكري والسيطرة وأكثر ميلا إلى التفكير في الإطار العنصري.

وأخيرا، فإن بعض الجواب يكمن في الثقافة الأوربية. فقد وصلت العنصرية الأوربية إلى أبعاد متطرفة بسبب استرقاقهم للأفريقيين لقد استرق الأوروبيون الأفارقة لتفوقهم عليهم في التكنولوجيا العسكرية، ولكنهم تفوقوا عليهم في التكنولوجيا العسكرية لأنهم أرادوا، ذلك، واستخدموا هذه التكنولوجيا في غزو الأفارقة واسترقاقهم لأن ثقافتهم شجعت الأفكار العنصرية عن الأفارقة. لقد بلغت العنصرية الأوربية أبعادا مذهلة في ظل الرق. غير أن جذورها تعود إلى ما قبل اصطياد أول عبد أفريقي. ولكي نفهم لماذا كان الأوربيون هم الذين جعلوا من العنصرية وباء اجتاح العالم بأسره علينا أن نبحث أولا في تلك الجذور الثقافية. فحينئذ فقط نستطيع أن نحدد مدى الضرر الذي جلبه الرق والتراث الذي خلفه.

الجذور الثقافية للعنصرية الأوربية: مسألة اللون الأبيض

قبل أن يستعبد الأوربيون الأفارقة بوقت طويل كانوا قد طوروا ثقافة مسيحية متسعة الآفاق. وثمة عنصر من عناصر الدين المسيحي، هو الرمزية المسيحية عن البياض والسواد، كان خليقا بأن يشجع موقفا عنصريا تجاه السود. فقد اعتقد المسيحيون أن الخطيئة هي اسوداد الروح البيضاء ونظروا إلى الله والفضيلة والطهارة والتوبة من خلال النور أو البياض المشرق. كما أن الملائكة والقديسين يسبحون في نور أبيض، وحتى عيسى-عليه السلام-الذي كان ينتمي إلى الشرق الأوسط اصطبغ هو الآخر بالبياض تدريجيا إلى أن أصبح في لوحات العصور الوسطى أوروبيا أبيض، أشقر اللون، أزرق العينين، وعلى النقيض من هذا كان الشيطان يتشح بالسواد، فقد كان «أمير الظلام».

ومع نهاية القرن الخامس عشر(قبل استرقاق الأفارقة) كانت المعاني الكامنة في كلمة «أسود» سلبية بشكل واضح، كما جاء في قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية:

«ملطخ للغاية بالقذارة، ملوث، قذر... أهدافه سوداء أو مميتة، شريرة، ينتمي إلى الموت، وينطوي عليه، مميت، مهلك، مسبب للكوارث والنحس...

. ، فاسد فاسق أثيم مرعب شرير... يدل على الخزي والاستهجان والجرم»[2]

إن المسيحية لم تتفرد، بهذا الخيال المرتبط بصورتي الأبيض والأسود، فكثير من شعوب العصر الحجري الحديث كانت تخشى الليل وترحب بالنهار، مع أنها عبدت ربات سوداء في سواد أشد الأراضي خصوبة. ولعل البياض قد ارتبط بالألوهية في المدن القديمة التي كانت تعبد آباء الشمس والسماء بدلا من أمهات الأرض.

وقد طورت إحدى الديانات القديمة في الشرق الأوسط (الزرادشيتة الفارسية) رؤية للعالم تقول بصراع متصل بين «قوى النور» و «قوى الظلام». وكان المسيحيون يستعيرون صورة هذا الصراع الزرادشتي أحيانا، ولا سيما حينما كانوا يشعرون أن الأحوال قد ساءت إلى حد قد لا تكون معه قوى الشر أقل هيمنة من قوى الخير.

وقد نشأ وضع مماثل في القرنين السادس عشر والسابع عشر بالنسبة للأوربيين الشماليين بخاصة. إذ كان مارتن لوثر يتحدث بلسان الكثيرين من الألمان حين ذهب إلى أن قوى المسيح الدجال الحالكة الشيطانية قد استولت على مقاليد أمور الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وسواء كان هؤلاء الأوربيون الشماليون يفكرون في التأثير الروماني على شؤونهم أو في فساد البابوية الرومانية أو مادية الطبقة الجديدة من رجال البنوك والتجار أو حتى التضخم الخرافي في تلك الحقبة، فإنهم كانوا جميعا متفقين على أن أحوال الدنيا لم تكن على ما يرام. وكان من الأيسر على هؤلاء البروتستانت الشماليين أن ينظروا إلى التاريخ الإنساني على أنه صراع بين الله والشيطان تماما كما كان من الأيسر على باباوات روما أن يؤكدوا أن الرب مسيطر على العالم.

وبطبيعة الحال وجد زعماء الإصلاح البروتستانتي الصورة الزرادشتية للصراع أكثر اتفاقا مع إحساسهم بالانهيار والمصير الحتمي الوشيك. أما أتباع المؤسسة في روما فكان في وسعهم موازنة الخير والشر والتحدث عن الآمال والنكسات، والنظر إلى العالم الذي كانوا يديرونه على أنه ناجح (بصفة عامة) برغم مشاكله. ولذا كان من الأيسر على البروتستانت الذين كانوا يحاربون هذه المؤسسة تصور الأشياء بلغة الأسود والأبيض، أما البابوية فكان في وسعها أن تصر على رؤية الأمور كل في منظوره الخاص. وتعمل

حسابا لمختلف ظلال اللون الرمادي وربما كان هناك سبب آخر جعل اللون الأبيض يبدو في نظر الثقافات البروتستانتية الأوربية الشمالية مشكلة تفوق مثيلتها لدى الثقافات الكاثوليكية الأوربية الجنوبية. فلم يكن الشماليون أكثر خوفا من قوى الظلام التي كانوا يعتقدون أنها في طريقها للاستيلاء على العالم وحسب، بل كانوا أيضا من الناحية الجسمانية أكثر بياضا وشقرة من سكان البحر المتوسط. لقد أصبح البياض علامة على الجمال لأولئك الذين كانت جلودهم باهتة بشكل خاص. وقد امتدح الإنجليز الملكة اليزابيث، بنت الملك هنري الثامن البروتستانتية، (كما امتدحوا غيرها من النساء) بسبب بشرتها البيضاء الشاهقة:

«إن خدها وذقنها وجيدها وأنفها
هذا زنبقة، وذاك زهرة،
إن يديها بيضاوان مثل بياض عظام الحوت،
وطرف إصبعها مغمس في البياض،
وصدرها الأملس كجص باريس
تبرز منه آنيتان من المرمر»[3]

وقد بحث وليام شكسبير شاعر إنجلترا العظيم في العصر الإليزابيثي مشكلة البياض على نحو مباشر. ربما كان وعي شكسبير باللون الأبيض من حيث هو مشكلة، أقوى إلى حد ما، إذ كانت له عشيقة سوداء، كتب عنها شبه معتذر وشبه مفتون:

«إن عيني معشوقتي لا تشبهان الشمس،... .
فإذا كان الثلج أبيض فلماذا نهداها قاتمان»

ولعل شكسبير كان لديه وعي خاص بالطريقة التي كان يوحّد بها، هو وبنو جلدته من الإنجليز بين السواد والجنس. فعندما كانوا يفكرون في «ملكتهم العذراء» اليزابيث وزوجاتهم وبناتهم المسيحيات المحترمات، لم يكن يخطر ببالهم إلا البياض-بياض الطهارة الوضاح، وبياض الإخلاص والعفة-، وهي كلها صفات مهمة للغاية في نظر المسيحيين. أما الجنس فكان رأس الخطايا في عرف هؤلاء المسيحيين، وهكذا ضاع الفردوس وكتب على البشرية سوء المصير، لأن حواء أغرت آدم. (لقد كان هؤلاء المسيحيون يعرفون عن قوة الجنس ما يكفي لإدراك أن حواء قد قدمت لآدم

ما هو أكثر من تفاحة). ولما كانت الخطيئة سوداء فإن الجنس أسود، لأن الفسق هو أسوأ الخطايا المميتة.

وثمت ثقافات أخرى نظرت إلى الجنس على أنه أسود. فربات الخصوبة في العصر الحجري الحديث كن سوداوات أحيانا ليمثلن التربة الخصبة، وكانت أمهات الأرض السوداوات أكثرهن إنتاجا. غير أن هذه العبادات في العصر الحجري الحديث عبدت السواد بوصفه مصدر الحياة. أما الثقافات اليهودية المسيحية فإنها بصفة عامة، عبدت البياض، وخافت من القوة الجنسية الكامنة في السواد. ولهذا لم يوفق الأساقفة والكهنة المسيحيون دوما في هداية الفلاحين الريفيين إلى الدين الجديد، بل إن كثيرا من هؤلاء الفلاحين غير المتعلمين قد تقبلوا عناصر المسيحية التي تتلاءم مع صورهم القديمة الموروثة عن العصر الحجري الحديث. فكانوا في بعض الأحيان يعبدون مريم في هيئة عذراء سوداء أكثر من عبادتهم لعيسى الأبيض الذي ينتمي للكنيسة الرسمية.

كلمات بذيئة وأكاذيب بيضاء

ولكن شكسبير ومعظم أفراد الطبقة الوسطى المتعلمة في العصر الإليزابيثي قد تربوا في ظل مسيحية الكرادلة والمدن والجامعات الرسمية الوقورة، فكان الجنس عندهم شرا محضا، كما كان أسود اللون. وتدلنا مسرحية عطيل، وهي من أعظم مسرحيات شكسبير، دلالة واضحة على ردود الفعل لدى مسيحي العصر الإليزابيثي تجاه البياض والسواد. إذ تبنى المسرحية، التي يرجح أنها كتبت عام 1604، (وهو العالم التالي لوفاة اليزابيث)، على قصة إيطالية أقدم عهدا تدور حول زواج قائد أفريقي بفتاة شقراء من أهالي البندقية. ولكن إضافات شكسبير إلى القصة الأصلية كانت من الضخامة بحيث يمكننا أن نعدها من تأليفه.

إن عطيل هو المغربي. (أو المسلم) الأسود وقد صوره شكسبير متسما بالنبل والكرم والود. وديدمونة زوجته مخلصة له تماما. وهما متحابان دون أنانية أو ارتياب. غير أن عنصرية المحيطين بهما تفسد عليهما هذا الحب، فسادة البندقية، وفيهم والد ديدمونة، لا يفتؤون يرمون عطيل بأنه «المغربي الفاجر» أو «المغربي الداعر». ولقد عارض والد ديدمونة معارضة تامة

زواجها من المغربي «الملعون» الذي يشعر بأن «مهجته» السوداء أسرت قلب ابنته الشقراء بطلاسمه الشريرة». إن عطيل ملعون لأنه أسود، حتى أسمه يوحي بأنه خرج من الجحيم(*)، وجلده الأسود لا بد أنه تعبير خارجي عن «مهجته السوداء» في داخله. وليس من الطبيعي، من وجهة نظر الوالد، أن تميل فتاة في شقرة ابنته ديدمونة أو بياضها إلى من كان في سواد عطيل. ومن ثم فلا بد أن يكون عطيل قد لجأ إلى «الطلاسم الشريرة»، (ولو حدث ذلك اليوم لقلنا): السحر الأسود) لإيقاعها في شباكه. وهنا نجد كل عناصر العنصرية البيضاء.

وتعبر المسرحية عن سطوة العنصرية-التي توحّد بين البشرة السوداء والقذارة والجنس والخطيئة من خلال يا جو، أحد مساعدي عطيل البيض. فياجو، الذي تخطته الترقية، ربما ساوره الشك لهذا السبب في أن عطيل قد غرر بزوجته:

أنني أكره المغربي،
فقد شاع بين الناس
أنه قام على فراشي بواجبي».

فهذا الخوف من الفحولة السوداء هو الذي كان ينخر في نفس ياجو كالداء الفتاك. ثم يقول أيضا:

«إن ارتيابي في وثوب المغربي الفاجر
على مقعدي، خاطر يسرى في أوصالي
سريان السم الزعاف».

ولا يجد يا جو منجى له من الشك الذي لا معنى له والذي سيدمره ويسممه إلا بنقل العدوى إلى غيره، فيعمد إلى شن الهجوم على ديدمونة (التي يقول إنه يحبها) لينال من عطيل (الذي أصبح يكرهه) مزمعا أن «يغرق فضيلتها في مستنقع»-أي أن «يسود» صورتها في نظر عطيل.

وقد تشرب عطيل ذاته من ثقافته المكتسبة رؤيتها العنصرية للون إلى درجة أنه صدق بسهولة أن زوجته المحلة أن ترتضي عشيقا أبيض فعطيل،

(*) يشير الكاتب هنا إلى أن الحروف الأربعة قبل الأخيرة من اسم عطيل في الإنجليزية Hell (Othello تعني «النار أو الجحيم»، ويجوز أن الحرفين الأولين Ot يعنيان Out، أي «خارج من»...) (المراجع).

الذي تلاعب به ياجو حتى شككه في امرأته، لا يرى خطيئتها إلا من منظور عنصري:

«إن اسمها الذي كان بهيا

كطلعة ديانا، قد صار مربدا أسود

كوجهي».

وأخيرا يساق المغربي النبيل (وهي عبارة تعني عند النظارة، الزنجي الطيب أو الأسود المبيض) إلى قتل الزوجة المحبة التي يرميها بأنها «الشيطان الأشقر» (أو البيضاء السوداء التي يراها في الحقيقة بيضاء آثمة أو سوداء). إن العنصرية البيضاء هي في الواقع قاتلة ديدمونة، فياجو يستخدم كلمات «بذيئة» تنطق بها «ظلال سوداء. ولكن المغربي النبيل هو الأداة، والضحية، والمتهم. فبعد أن «يطفئ نور حياته» تدينه خادمة ديدمونة:

آه! لقد ازدادت هي ملائكية

وازددت أنت شيطنة سوداء... لكم شغفت بصفقتها الفاحشة-

ساذجة كانت وحمقاء! جاهلة جهالة القذارة». إن مسرحية شكسبير ليست بالمسرحية العنصرية، ولكنها تكشف عن عنصرية المجتمع الإليزابيثي بالتلاعب برمزي الأبيض والأسود. فمسرحية عطيل تقدم إلينا صورة للعنصرية في إنجلترا تبل انخراط الإنجليز في مشروعات استرقاق الأفريقيين الضخمة. وقد أستجلب أوائل الرقيق الأفريقيين إلى أمريكا الشمالية بعد كتابة مسرحية عطيل بخمسة عشر عاما فقط. أما الإنجليز فإنهم كانوا قد طوروا رمزية لونية معقدة ذات مضامين عنصرية عميقة كامنة، حتى قبل أن يضطروا إلى تبرير استعبادهم للسود الأفارقة لقد ربط المسيحيون الإنجليز، قبل ظهور نظام الرق ، بين السواد والشر والجنس. وكان معظم الإنجليز، قبل أن تقع أعينهم على أفريقي واحد مقتنعين بأن هؤلاء المغاربة أو «الأثيوبيين» أشد فحولة منهم (ومن ثم أشد إثما). ومن العسير الحكم على مدى تأثر قوانين الرق في الأمريكتين بالخوف من الفحولة الأفريقية. إن النساء البيضاوات لا شك كن يجردن من صفاتهن الجنسية حينما كان سادتهن البيض ينظرون إليهن نظرة مثالية، وكان أخشى ما يخشاه سادة مجتمع الرق أن يقوم الأفارقة السود باغتصاب أو إغواء نسائهم البيضاوات الجميلات والضعيفات في ذات الوقت، ومع هذا فإن

أحلام السادة الجنسية كانت تدور حول الفتيات السوداوات لأنهم أقنعوا أنفسهم بأن نساءهم البيض أطهر من أن يكن قادرات على الغواية الجنسية.

ويمكن القول، بمعنى من المعاني، إن مجتمع الرق الذي أوجده المسيحيون الأوروبيون من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر لم يكن إلا نتيجة منطقية للأفكار العنصرية التي كانت قد نشأت في حضن المسيحية، ولا سيما المسيحية البروتستانتية. وكان الرق-بمعنى آخر-تطبيقا عمليا للتقسيمات اللونية التي وضعتها عقيدة مسيحية طعمت بديانة أقدم منها بكثير، تنتمي إلى العصر الحجري الحديث أو إلى البيئات الزراعية.

وهكذا فإن الشعور السائد في العصر الحجري الحديث بأن السواد هو الشهوانية، والإيمان المسيحي بأن الشهوانية شر هي نتيجة قد تم التوصل إليها حتى قبل نمو الرق ولا شك أن جمهور شكسبير كان يسلم بأن السواد شر، ومن هنا جاء استمتاعه بالمفارقات والمعاني المزدوجة في عبارات مثل «المغربي النبيل» و«الشيطانة الشقراء» وبجريمة عطيل البريئة.

ولكن المشكلة التي نواجهها هي ثقافة تلتزم التزاما قاطعا بموقف معاد للجنس وهي مهددة بالتلاشي، بل إن ثمة جماعات من الرهبان المسيحيين والطوائف البروتستانتية قد اختفت بالفعل أحيانا بسبب اجتناب الجنس- فالجنس، كما كان يعلم كل فلاح من العصر الحجري الحديث، هو مصدر الحياة ذاتها. ولكن التزام مجتمع الرق المسيحي بمثل هذا الموقف المعادي للسواد كان يصل أحيانا إلى حد معارضته للحياة على المستوى الرمزي. لعلهم كانوا يخشعون أن مقدرة السود الجنسية هي دائما أكثر نبضا بالحياة من الكبت المسيحي. ولعل استبعاد السواد الذي استلزمه الرق هو في نهاية الأمر دعوة إلى إفناء الذات.

بياض الحوت

إذا كان شكسبير هو شاعر الثقافة المسيحية قبيل الرق، فإن هرمان ملفل Herman Melville هو شاعر مجتمع الرق في تمام نموه. وكما بين لنا شكسبير ما الذي يعنيه إيمان الناس بأن الشهوانية الجنسية سوداء وشريرة، فقد بين لنا ملفل معنى التوحيد بين السواد والحياة وبين البياض والموت. فقد استكشفت رواية طفل موبى ديك Moby Dick ما انطوت عليه «مسألة

البياض» من مضامين انتحارية، مثلما استكشف شكسبير من قبل مغزاها الجنسي.

وتدور موبي ديك على الصعيد القصصي البسيط حول مطاردة الكابتن إهاب للحوت الأبيض موبي ديك بإصرار. وتحدثنا الرواية عن طاقم البحارة، وعن استغلال إهاب لهم، وعن الحياة على سفينة صيد الحيتان، وأخيرا عن هلاك إهاب وجل بحارته حينما تصدوا للحوت الأبيض الضخم. غير أن تلخيص الرواية على هذا النحو المبسط هو أشبه بالقول إن مسرحية عطيل تدور على حب دمره الانتقام والغيرة. ولكن هذين العملين، شأن كل الأعمال الفنية الكبيرة، يدوران على شيء يتجاوز بكثير ما ترويه القصة. فضلا عن أن المعنى الكامن وراءهما وثيق الصلة بالعنصرية ومشكلة البياض.

إن إهاب يمثل طبقة السادة البيضاء في أمريكا في نشدانها البياض،أو بسط سيطرتها على السواد مما يعود عليها بالقوة. فبياض موبي ديك هو الذي ساق إهاب إلى مطاردته بجنون. وقد قال ملفل إن أهم ما في روايته هو الفصل الذي كتبه عن بياض الحوت. فالبياض، كما قال، هو الصفة التي منحت الرجل الأبيض «السيادة المثلى على كل قبيلة سمراء». والبياض هو التحكم في الظلام وفي قوى العبيد الشيطانية السوداء وهو العلامة التي تدل على ذكاء الثقافة البيضاء «واستنارتها»، ودليل على نقاء الثقافة المسيحية البيضاء. ولكنه أيضا، رمز الخوف المسيحي الأبيض من الأشياء غير المرئية والأشباح والموتى. فالبياض على حد عبارة ملفل-هو«الرمز المحمل بأعظم المعاني للأمور الروحية بل إنه قناع إله المسيحية ذاته، ولكنه في الوقت ذاته يجب أن يظل كما هو-العنصر الذي يزيد من تكثيف أشد ما يدخل الرعب على قلب البشر»

فإهاب، كالثقافة البيضاء يروعه البياض، (حتى وهو ينشده) لأن سطوة البياض على السواد معناها فناء سائر الألوان-أي فناء الحياة برمتها. فإهاب كالرجل الغربي-فيما يرى ملفل-تطعنه من الخلف فكرة الفناء وهو يرنو إلى الأغوار البيضاء لمجرة درب التبانة». وهذا «الكافر التعس ظل يحدق في الكفن الأبيض الهائل الذي يلف كل شيء من حوله حتى غشيت عيناه. وما كان الحوت الأمهق إلا رمزا لها جميعا». إن المجتمع الأبيض السائد يكتسب النقاء والقوة والبياض بالتحكم اللاإنساني في التنوع الزاهي الألوان للحياة

والسادة البيض يتخيلون أنفسهم أكثر نقاء كلما ازدادت سيطرتهم على الطبيعة المظلمة. ويذهب ملفل إلى أن السادة البيض ربما كانوا، مثل إهاب، قد فطنوا إلى أن قوة البياض ثمنها الموت، وأن رمز النقاء يشبه الكفن الأبيض والشبح الخفي الذي لا لون له.

وهكذا فإن لعنصرية الجنسية التي كانت تنخر في نفس ياجو قد أصبحت في منتصف القرن التاسع عشر كفاحا شرها ضد الحياة ذاتها. وهي عميقة الجذور في الثقافة المسيحية بل وثقافة العصر الحجري الجديد. فالأوروبيون، ولاسيما الثقافات البروتستانتية الأوربية في الشمال، قد اهتموا أكثر من أية شعوب أخرى بما بين البياض والسواد من فروق ولكن برغم عراقة العنصرية الأوربية وزيادة تشبث البروتستانتية في القرن السادس عشر بالبياض فإن المجتمع الاستعماري الأوربي في القرن التاسع عشر كان هو الذي تعلق بتحقيق البياض بأي ثمن وبشكل مرض. أما أسباب تزايد هذا الوعي العنصري في الثقافة الغربية، من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر فيمكن الاهتداء إليها في تغير المؤسسات التي غيرت وجه المجتمع، والتي كان نظام الرق من أهمها دون شك.

الجذور المؤسسية للعنصرية الأوروبية: عبء الرق

الاستثناء يثبت القاعدة أحيانا. فلنستمع إلى ما يقوله ربان سفينة عبيد، هو الكابتن توماس فيليبس Thomas Phillips، في عام 1694. يشكو القبطان الطيب من العنصرية الفاشية بين رفاقه الإنجليز، ويستغرب من ازدرائهم للأفارقة لا لشيء إلا لسواد بشرتهم. فيقول النخاس الطيب إنه لا يتصور لماذا يحقر الأفارقة بسبب:

«لون لا حيلة لهم فيه من أثر المناخ الذي شاء الله أن يخصهم به. إني لا أرى فضلا للون على آخر، ولا أرى الأبيض خيرا من الأسود. وكل ما في الأمر أننا نظنه هو الأفضل لأننا نحن على هذا اللون، أو نميل إلى التحيز لحالنا، مثلما يفعل «السود الذين يدفعهم بغضهم للون الأبيض إلى القول إن الشيطان أبيض وهكذا يرسمونه»[4]

إن عبارات كهذه ما كانت لتصدر عن كثير من ربابنة سفن الرقيق، أو عن كثير غيرهم ممن يعود عليهم أسر العبيد الأفارقة أو بيعهم أو استخدامهم

بالربح. وصراحة هذا الربان إنما تبين أنه كان من الممكن وجود رجال صالحين يعملون بقسوة في إطار نظام وحشي. ولكن الطابع غير المألوف الذي تتسم به هذه العبارة يدل أيضا على أن نظام الرق قد وضع معظم الناس داخل قالبه، مهما كانت مشاعرهم نبيلة في الأصل. فلم يكن ممكنا لكثير من النخاسين أن يؤمنوا بمثل هذه الآراء طويلا ويستمروا في ممارسة مهنتهم. بل إنه كان لزاما على مجتمع جعل من الرق أسلوبا لحياته أن يفكر بلغة العنصرية وذلك على الأقل حين يكون جميع هؤلاء الرقيق من «السود». ومن المؤكد أن الأوروبيين أصبحوا أكثر قدرة على تحمل استغلالهم الوحشي للأفارقة حينما صوروا لأنفسهم أن هؤلاء الأفارقة هم جنس أدنى أو حتى أنهم ليسوا ببشر (وهذا هو الأفضل). فالرق بهذا المعنى قد شجع العنصرية الأوربية.

ومن الجلي لكل من أعمل الفكر في العنصرية الحديثة أن تاريخنا في الرق من أكبر أسباب مشكلتنا. فمن العسير تخيل الصورة التي كان يمكن أن تكون عليها الولايات المتحدة اليوم لو أن الأفارقة قد دخلوها بالشروط نفسها التي دخل بها سائر المهاجرين. ولكن من المؤكد أن المشكلة العنصرية كانت ستخف وطأتها عما هي عليه. فتاريخنا في استرقاق الأفارقة، وتفريق شمل عائلاتهم، وحرمانهم من الكثير من ثقافتهم القديمة، وإكراههم على الاتكال التام على سطوة البيض، خلق ألوانا من التفاوت والتحامل والتمييز لبثت قرونا. فتركة الرق عززت المخاوف العنصرية التي عرقلت تحرير العبيد. وعندما أعتق الرقيق في أمريكا الشمالية والجنوبية في القرن التاسع عشر لم يصبحوا مواطنين من الدرجة الأولى. وكان أبناء العبيد وأحفادهم (برغم أنهم أصبحوا أحرارا بحكم القانون في كل أرجاء الأمريكتين عام 1900) لا يتمتعون بكل الحقوق والمزايا السياسية والاقتصادية بسبب لون بشرتهم. وظل لونهم عقبة تحول دون المساواة بسبب التاريخ السابق للرق. فضرر الرق أوضح من أن يحتاج إلى بيان على أننا.

بعد أن قلنا كل هذا، يمكننا أن نبين بعض الفروق التي ستفيدنا في فهم الطريقة التي وصلنا بها إلى النقطة الحالية. لقد لاحظنا من قبل-على سبيل المثال-أن هناك قدرا كبيرا من التحامل الثقافي (في إنجلترا على الأقل) قبل استرقاق الأفارقة، الأمر الذي يمكن أن نفرض معه أنه حتى لو

لم يكن الأوربيون الذين هاجروا إلى الأمريكتين قد استعبدوا الأفارقة قط لكان من الممكن وجود قدر معين من التحامل على أحرار السود.

كما لاحظنا اختلافا طفيفا بين تحامل أوربي الشمال وأوربي الجنوب. ويصبح هذا الاختلاف لافتا للنظر بصفة خاصة إذا ما قارنا تحامل الأسبان والبرتغاليين (في شبه جزيرة أيبريا) يتحامل الأوربيين الشماليين، ولاسيما البريطانيين. فقد كان الأسبان والبرتغاليون أقل تحاملا، وذلك لأسباب منها أنهم عاشوا مع الأفارقة في شبه جزيرة أيبريا منذ الفتح الإسلامي عام 711.

وعندما حل عصر كولومبولس كان سكان شبه جزيرة أيبريا قد قضوا قرونا يحاربون المغاربة السمر في شمال أفريقيا. ويحبونهم، فتعلم الأسبان والبرتغاليون أن ينظروا بإعجاب إلى الثقافة الإسلامية الثرية في شبه جزيرة أيبريا وكبريات المدن الأفريقية. ولذا كان من المستحيل على المتعلمين من أهالي شبه جزيرة أيبريا أن يوحدوا بين السواد والتخلف. أما الإنجليز فقد فعلوا ذلك لأن جهلهم بالحضارة الأفريقية أو الإسلامية كان كاملا أو يكاد.

ومن الجائز أن الفروق الثقافية بين أوربا الشمالية والجنوبية حوالي عام 1500 قد ازدادت من جراء الأنماط المختلفة للرق التي طورتها المنطقتان في الأمريكتين. فالرق-مثل تعايش الأجناس المختلفة-له تاريخ أطول في شبه جزيرة أيبريا عنه في إنجلترا. فقد كان مؤسسة مستمرة في شبه جزيرة أيبريا منذ العصور الرومانية تقريبا. وقد استطاعت الكنيسة الكاثوليكية في شبه جزيرة أيبريا عبر القرون أن تخفف من حدة بعض جوانب الرق الوحشية وكرست التقاليد قائمة طويلة من الواجبات والمسؤوليات على المالك إزاء العبيد. وهذا يصدق في جانب كبير منه على الثقافة الإسلامية بدورها.

فالمسيحيون والمسلمون الأثرياء كانوا يعاملون عبيدهم في الغالب كأعضاء في أسرة كبيرة يعتمدون عليها اعتمادا كاملا، فكان ملاك العبيد لا يحكمون على أنفسهم من منظور كم النقود الذي يحصلون عليه من استغلال البشر الآخرين وإنما من منظور السخاء. كما لم يكن هناك خط لوني واضح يفصل بين العبيد وسكان أيبريا الأحرار، وكان الأغنياء من نصارى ومسلمين

يملكون الرقيق البيض أو السمر أو السود تبعا للظروف. وكان الرق ذاته نظاما قوامه الاعتماد على الأثرياء والأقوياء، أكثر مما هو نظام للملكية، فكانت التفرقة عسيرة بين الرق والنظام الإقطاعي القائم على الولاء أو الالتزام، والذي تغلغل بدوره في العلاقات الاجتماعية في شبه جزيرة أيبريا.

وفي إنجلترا كان الرق قد اختفى تقريبا عام 1500، بل إن العلاقات الإقطاعية التقليدية كان قد حل محلها إلى حد كبير نظام قوامه الفلاحون الأحرار نسبيا، الذين يطيعون قوانين تصدرها حكومات مستقلة نسبيا. وحلت الطاعة السياسية محل الولاء التقليدي للراعي أو السيد، ومن ثم فإن الإنجليز (والدينماركيين والهولنديون) لما شرعوا في استرقاق الأفارقة بعد عام 1500، بدؤوا من الصفر تقريبا، ولما كان العبيد كلهم أفارقة، فإن ملاك الرقيق الجدد لم يكونوا ملزمين بالامتثال للالتزامات والمسؤوليات التقليدية، أو لسلطان الكنيسة وإنما كانت الظروف مواتية لهم كيما يضعوا قوانينهم الخاصة عن العبودية. ولما كانت هذه الأقطار الأوربية الشمالية بصدد إنشاء اقتصاد رأسمالي دينامي فقد كانت أميل إلى النظر إلى الرق على أنه نظام لكسب المال.

فالإنجليز لم يجلبوا معهم العبيد إلى الدنيا الجديدة بوصفهم جزءا من أسرهم الممتدة، بل بدؤوا-شأنهم شأن الهولنديين والدينماركيين-بالمتاجرة في الرقيق في سبيل الربح، ثم عملوا على إنشاء مزارع يسخر فيها الرقيق لتحقيق مزيدا من الربح.

وبما أن أوربيي الشمال أسسوا مستعمرات في جزر البحر الكاريبي وأمريكا الشمالية، بينما أقام أهالي شبه جزيرة أيبريا مستعمرات في أمريكا الجنوبية والمكسيك وبعض جزر البحر الكاريبي، فقد يكون من المفيد أن نقارن بعض مواطن الاختلاف بين النوعين، وقد يفسر لنا مواطن الاختلاف هذه ما بين أمريكا الشمالية والجنوبية من فروق اليوم. إن عنصرية أمريكا الشمالية وثيقة الصلة بالرق ولكنها أيضا نتيجة نوع محدد من أنواعه.

وثمة دلائل على أن النمط الرأسمالي البروتستانتي الشمالي للاسترقاق شجع على تطوير مجتمع أكثر عنصرية من نمط الاسترقاق الكاثوليكي الجنوبي السابق على الرأسمالية.

الرق البريطاني في مقابل الرق في أمريكا اللاتينية: العنصرية وتحرير الأرقاء

فلنتأمل بعض الشواهد. يبدو من الواضح، بادئ ذي بدء، أن الاستعباد كان حالة أكثر دواما، بالنسبة إلى رقيق الولايات المتحدة الأمريكية وجزر البحر الكاريبي، منه بالنسبة إلى الرقيق في أمريكا اللاتينية، أي أن نسبة الرقيق الذين أعتقوا في المستعمرات الأسبانية والبرتغالية كانت أعلى بكثير منها في المستعمرات البريطانية، ولهذا الاتجاه نحو تحرير العبيد (العتق) أهمية خاصة لأنه يظهر أن المستعمرين البيض لم يكن يتعين عليهم أن ينظروا إلى الأفارقة على أنهم أحط من غيرهم بصورة دائمة لا يمكن علاجها. فلم يكن القانون في البرازيل (حيث استقر البرتغاليون) وفي أمريكا الأسبانية يقضي بأن يعد العبد عبدا طيلة حياته أو أن يكون أولاده عبيدا بالضرورة، كما كان الحال من الناحية القانونية في الولايات المتحدة الأمريكية بعد سنوات 1660.

وكانت في أمريكا اللاتينية عدة وسائل يحرز بها العبيد الحرية. فقد كانوا يشترونها بالخروج إلى العمل أيام الآحاد، أو أيام العطلات البالغ عددها 85 يوما في التقويم الكاثوليكي. وكان من حقهم في كوبا أو المكسيك أن يعلنوا بثمن شرائهم، فيقومون بدفعه على أقساط، وقد أصبح هذا عادة واسعة الانتشار، ولا سيما في كوبا. فكان العبد الذي يبلغ ثمنه 600 دولار يشتري حريته بسداد 24 قسطا تبلغ قيمة كل منها 25 دولارا، أي أن كل قسط يشتري جزءا من 24 جزءا من الحرية، ويسمح للعبد بالانتقال من منزل سيده بعد سداد القسط الأول. وبالرغم من أن السعر قد يكون أعلى بكثير من سعر الانتقال من أفريقيا، فإن العبيد القادرين على العمل من أجل حريتهم لم يكونوا مختلفين من ناحية المبدأ عن المدينين البيض في أوربا الذين كانوا يضطرون للعمل خدما لفترة معينة. فالعلاقة بين السيد والعبد كادت تكون علاقة تعاقدية قائمة على اتفاق قانوني (وان كان غير مكتوب في العادة) بين طرفين (وإن لم يبرماه بحرية)، وهناك على الأقل حالات لبعض العبيد الذين دفعوا كل شيء فيما عدا القسط الأخير كي يتحاشوا الحرية الكاملة وما يقترن بها من ضرائب وخدمة عسكرية.

وكانت هناك وسائل أخرى لتحرير الرقيق في أمريكا اللاتينية، فقد

اعتق سيمون بوليفار آلاف الرقيق في فنزويلا وكولومبيا عندما انخرطوا في الجيش في حروب الاستقلال، كما أعتق كثير من الرقيق الذين انضموا إلى جيوش البرازيل والأرجنتين. وكانت كوبا تصدر قرارات دورية يتم بموجبها عتق الرقيق الذين يفرون إلى شواطئها ويعتنقون المسيحية تلقائيا. من سلطة القاضي أن يحكم بإعتاق العبد الذي وقع عليه عقاب ظالم، وكان من حق الرقيق البرازيلي إذا أنجب عشرة أطفال أن يطالب بحريته شرعا.

ومع ذلك، فلعل السبل الشرعية لتحرير الأرقاء لم تكن في مثل أهمية الاستحسان الاجتماعي الذي أبداه العرف والكنيسة على تحرير الرقيق. فحتى ثقافة ملاك الرقيق رأت في تحرير الأرقاء عملا نبيلا كريما خيرا وكانت المناسبات السعيدة-كمولد ابن، وزواج ابنة، والأعياد الدينية والقومية، والاحتفالات العائلية-تعد في أمريكا اللاتينية، فرصا لعتق عبد أو عدد من العبيد احتفاء بالمناسبة. وكان تعميد الطفل الرقيق يعد فرصة مناسبة وحميدة لعتقه، وذلك مقابل سداد رسم بسيط (25 دولارا في كوبا) فكان كثير من العبيد يختارون لأولادهم أبا في العماد أملا في ذلك. وهكذا كان الإلزام الخلقي في أمريكا اللاتينية أكثر تأثيرا، بوجه عام، من حرفية القانون، وكان القانون أكثر تشجيعا على عتق العبيد منه في الولايات المتحدة الأمريكية.

أما في المستعمرات البريطانية فكثيرا ما كان ينظر إلى تحرير الرقيق بقلق، ولذا فرضت معظم الجزر البريطانية ضرائب باهظة (كثيرا ما كانت تفوق قيمة العبد) على ملاك العبيد الذين يشرعون في ذلك. وفي جميع الحالات لم يكن العبد يملك التحرر دون موافقة مالكه، وأحيانا كان التحرر-يتطلب موافقة غيره أيضا، وفي معظم المستعمرات البريطانية (بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية) كان يفترض، بصفة آلية، أن كل أسود أو داكن البشرة من أصل أفريقي. هو عبد. وكان يسمح للرقيق في بعض الحالات أن يثبت أنه قد أعتق (بينما كانت محاكم أمريكا اللاتينية تعده حرا حتى تثبت عبوديته) بل إن التشريعات في ولايات جورجيا إذ كان قانون 1740 في كارولينا الجنوبية ينص على أن «جميع الزنوج أو الخلاسيون أو المهجنون الموجودون أو الذين سيوجدون في الإقليم وكل نسلهم وذريتهم، المولودين منهم والذين سيولدون، هم بموجب هذا القانون من العبيد

وسيكونون كذلك في المستقبل، وسيظلون إلى الأبد من الآن فصاعد عبيدا بشكل كامل»

وهكذا، فحتى القلة القليلة من الرقيق المعتقين في الولايات المتحدة الأمريكية، كانت ترغم في كثير من الأحيان على العودة إلى الرق. مثال ذلك أن ولاية فرجينيا كانت تلزم العبد المعتق بمغادرة الولاية في مدى سنة وإلا بيع «لصالح الصندوق الأدبي»، وفي كثير من الولايات المتحدة الجنوبية كان العبد المعتق يرد إلى الرق إذا لم يتمكن من سداد دين أو غرامة. ولم تكن قوانين جزر الهند الغربية البريطانية والولايات المتحدة الأمريكية تفسح للرقيق باب الأمل في شراء حريته، فقد كانت هذه القوانين تفترض أن العبودية دائمة. وكان الأمل الوحيد هو أن يقوم المالك بتحرير عبده، وعلى الرغم من أن هذا كان يحدث أحيانا فقد كانت هناك عقبات جمة تمنع من أن يصبح ذلك سنة متبعة على نطاق واسع.

وبحلول عام 1860 لم يكن هناك سوى 6٪ من السكان السود أحرارا في الولايات التي بها عبيد في الولايات المتحدة الأمريكية. فإذا أضفنا العدد المماثل من الأمريكيين الأفارقة الأحرار الذين يعيشون في الولايات الشمالية، كان مجموع الأحرار من بين السكان السود لا يتجاوز عشرة في المائة. وفي مقارنة صارخة مع البرازيل نجد أنه في وقت تحرير العبيد فيها كان 75٪ من السكان السود قد أعتقوا بالفعل. تلك كانت حصيلة موقفين مختلفين من تحرير الأرقاء.

هذه المواقف المختلفة تجاه تحرير الأرقاء لها دلالة مهمة من ناحيتين: فهي تبين أن الناس في أمريكا الجنوبية كانوا أكثر استعدادا لمنح السود الحرية والاستقلال، كما تبين أيضا أن مجتمعات أمريكا الجنوبية قد امتلأت بالسود الأحرار لدرجة أصبح من المستحيل معها التوحيد بين الوضع الثقافي للرق وبين الوضع البيولوجي الخاص بالبشرة السوداء. وكثيرا ما كان المستوطنون من الأسبان والبرتغاليين يتحدثون عن الرق بوصفه ظرفا تعسا قد يقع أي إنسان فريسة له. فهم لم يروا قط في الرق علامة على لعنة أبدية لا تمحي أو دونية عنصرية. وهكذا كان في مقدورهم التمييز بين لون الشخص وثقافته. وبهذا المعنى كان الرق في شبه جزيرة أيبريا نتيجة لمواقف أقل عنصرية، وقد أقام مجتمعا كانت العنصرية فيه أقل حدة.

وينبغي أن نضيف أننا نتكلم عن العنصرية وحدها، وليس عن وحشية الاسترقاق. فمن الجائز جدا أن تكون مجتمعات أمريكا اللاتينية قد عاملت عبيدها بوحشية فاقت مجتمعات أمريكا الشمالية. واستعداد الأيبريين لتحرير العبيد لا يدلنا إلا على موقفهم من السود، ولا ينبئنا بشيء عن معاملتهم لغير المعتقين. مثال ذلك أن بعض المؤرخين ذهبوا إلى أن ملاك العبيد الأسبان والبرتغاليين كثيرا ما كانوا يعمدون إلى عتق المرضى المسنين لأن الاحتفاظ بهم يشكل تكلفة باهظة أما العبيد في أمريكا الشمالية فقلما كانوا بهذه القسوة، وقلما كان لديهم مثل هذا الاستعداد لرؤية سكان يعيشون أحرارا بين ظهرانيهم.

وهكذا فإن انتشار تحرير الأرقاء في المجتمع العبودي في أمريكا اللاتينية ربما لم يكن دائما علامة على شفقتهم. ولما كانت تجارة الرقيق قد استمرت في أمريكا اللاتينية إلى ما بعد بداية القرن التاسع عشر بمدة طويلة نسبيا، فقد كان العبيد أرخص بكثير مما كانوا عليه في الولايات المتحدة الأمريكية التي حظرت النخاسة في عام 1808. وهذا يعني أن ملاك العبيد في أمريكا اللاتينية كان بمقدورهم سوق عبيدهم للعمل حتى الموت وشراء المزيد، ويظل في إمكانهم مع ذلك عتق البعض منهم. ولكن حتى لو كان هذا هو ما حدث حقا فإنه يظل من الصحيح أن الرق في أمريكا اللاتينية قد أقام مجتمعا أقل عنصرية.

فلنعد إلى الشواهد. ولعل أبرز صفة كانت تسترعي انتباه زوار الشمال إلى مجتمع الرق في أمريكا اللاتينية هو أن السود كانوا في كل مكان. وقد عبر زائر بريطاني إلى البرازيل، في منتصف القرن التاسع عشر، عن دهشته على النحو التالي:

«لقد رأيت أثناء سيري سيدات سوداوات يرتدين الحرائر والجواهر، والعبيد الرجال في بزتهم يسيرون وراءهن. واليوم وقفت إحداهن وهي في عربتها يرافقها خادم وحوذي في بزتها الخاصة. وكثيرات منهن متزوجات من رجال بيض والطبيب الأول في المدينة رجل ملون، وكذلك رئيس المقاطعة»[5].

وقال زائر آخر إن البرازيلي الأفريقي:

«يبدو أذكى شخص التقى به لأن كل المهن، التي تتطلب أو لا تتطلب أية

مهارة، كانت في أيدي الزنوج. لقد كانوا هم الذين بنوا أجمل الكنائس في بوينوس آيرس، وكانوا هم العاملون في الحقول، وعمال التنجيم في كثير من الأماكن، وهم الطباخين والغسالين والمربيات ومحظيات الرجال البيض والفتيات العاملات بالمغازل والحوذيين والعمال في أرصفة الموانئ. ولكنهم هم أيضا الحرفيون المهرة الذين بنوا البيوت ونحتوا تماثيل القديسين في الكنائس وشيدوا الجسور وصهروا أجمل الأعمال الحديدية التي يراها المرء في البرازيل وعزفوا في الأوركسترات»[6].

لقد أحرز البرازيليون الأحرار من أصل أفريقي مكانة ممتازة، وقد تم الاعتراف بمكانتهم في عصرهم، كما اعترفت بهم كتب التاريخ البرازيلي منذ ذلك الوقت. وهم يشملون على الأرجح أعظم كتاب البرازيل ونحاتيها ومهندسيها. فهناك دائما أناس من أصل أفريقي وبرتغالي يكتبون الأدب البرازيلي وكثير من أعظم أبطال وبطلات البرازيل تضحية وإنسانية (في الرواية والتاريخ) هم من الأفارقة.

ولقد اعترفت مجلة يونايتد ستيتس ماجازين آند ديموكراتيك ريفيو عام 1844 بالفرق الشاسع بين معاملة الأفارقة في الولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية. وقد لاحظت المجلة أن الزنجي في المكسيك «وفي أمريكا الوسطى وفي مناطق شاسعة أبعد تجاه الجنوب، أصبح حرا اجتماعيا وسياسيا على السواء، ويقف على قدم المساواة مع الأبيض. وأن تسعة أعشار السكان هناك من الأجناس الملونة، وإن العسكريين وأعضاء المجالس النيابية والرؤساء هناك أناس من دم مختلط»[7].

ولقد اعترف الكثيرون في أمريكا الشمالية بأن تعصبهم ضد السود في الولايات المتحدة الأمريكية أكبر مما هو عليه في الجنوب. وهناك البعض من أمثال جورج بانكروفت George Bancrott عبر عن موقف المجلة ذاته بقوله: «إن ضم تكساس سوف يسمح للسود بالانتقال إلى عالم المساواة الاجتماعية والسياسية كما هو الحال في المناطق الوسطى من أمريكا حيث لا يوجد تحامل عنصري».

إن أحدا لا يزعم أن كل السود في أمريكا الجنوبية في عام 1844 كانوا أحرارا، فالبعض كان لا يزال مستعبدا. وسيكون من المبالغة القول إنه لم يكن ثمة تعصب عنصري في مستعمرات شبه جزيرة أيبريا: فلم يسترق أي

أبيض تقريبا، وكان من الصعب كثيرا على الأفريقي أو الهندي أن يحقق الثراء ويصبح مقبولا في المجتمع. ولكن بعد ذكر هذا التحفظ، يمكن القول أن التناقض بين المجتمعين يظل صحيحا. فالمجتمع في أمريكا اللاتينية كان أكثر انفتاحا بالنسبة للمنحدرين من أصل أفريقي. وكانت الحرية أيسر منالا، وكانت تعني الكثير إذا ما تم إحرازها. وكان التعصب ضئيلا ولم يكن هناك إلا القليل من تلك التفرقة العنصرية (في الأحياء السكنية والمدارس والفنادق والمنشآت العامة) التي أصبحت من السمات المميزة للتجربة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية ولم يكن هناك أي وجود، في تجربة أمريكا الجنوبية، لقانون الإعدام بغير محاكمة والمظاهرات ضد الزنوج، التي أصبحت من معالم تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد تم تجنيد السود (الأحرار منهم والعبيد) دون تمييز أثناء كفاح أمريكا اللاتينية من أجل الاستقلال. وقد عمل عمال الموانئ البيض في البرازيل على إلغاء الرق فرفضوا العمل في سفن الرقيق في نفس الوقت الذي ثار فيه عمال أمريكا الشمالية البيض على مشروع قانون لينكولن بأن هاجموا عائلات الود بدلا من قوات الجنوب.

الرق البريطاني في مقابل الرق في أمريكا اللاتينية: العنصرية وتمازج الأجناس

ما مصدر هذا الاختلاف؟ وما تفسير عنف العنصرية البريطانية في أمريكا الشمالية إذا ما قورنت بالتحامل المعتدل نسبيا في أمريكا اللاتينية؟ إن الإجابات كثيرة وقد ثار حولها نقاش حاد. وقد ألمحنا إلى بعض من هذه الإجابات من قبل. فمن الجائز أن مجرد بياض بشرة البريطانيين والأوربيين الشماليين الآخرين (بالمقارنة بلون البرتغاليين والأسبان الزيتوني) جعل من الأيسر على هؤلاء الشماليين أن ينمّوا في أنفسهم، على مر الزمن، شغفا خاصا بالبياض ومن الجائز أن الافتقار الشديد إلى أي نوع من الصبغة في بشرة البريطانيين جعل من الأيسر عليهم أن ينظروا إلى أي لون أدكن على أنه وصمة.

كما رأينا من قبل كان هناك على الأقل بعد جنسي مهم في علاقة الأوربيين الشماليين المتوترة بالبياض. إذ يبدو أنهم كثيرا ما كانوا يفضلون

كبت الميول الجنسية في الملكة العذراء الشقراء على الشهوة العارمة التي كانوا يخشون أن تكون كامنة في السواد والأفارقة. والواقع أن المستكشفين الأول لإفريقيا في العصر الإليزابيثى قد ارتاعوا من سواد بعض الأفارقة الذين اكتشفوهم وكذلك من عريهم، فاخترعوا الأساطير عن شهوة الأفارقة التي لا ترتوي، والتي تتفق مع مخاوف العصر الحجري الحديث والمخاوف المسيحية القديمة (وهي المخاوف التي ظلت قائمة برغم كل الأدلة العلمية حتى وقتنا الراهن). وليست المسألة هي أن المستعمرين الذين أتوا من شبه جزيرة أيبريا قد تغلبوا على أسطورة الشهوانية السوداء، وإنما الحقيقة هي أنهم نظرا إلى كونهم أقل خوفا من فقد بياضهم وأقل شعورا بالكبت، فقد تقبلوا بشغف القصص الخيالية عن قوة السود الجنسية. والأمر كما فسره أحد البرازيليين هو: «لقد تعلم الرجل الأبيض لغة الحب من المرأة السوداء في المهد حينما كانت تهدهده، أو في السرير حينما كانت تشبعه جنسيا: يا صغيرتي السوداء، يا زنجيتي الغالية، يا أغلى الناس تلك العبارات يسمعها المرء من كل فم-من خريج الجامعة إلى العامل المستغل»[8]. وحتى اليوم نجد أن البرازيليين البيض ينادون حبيباتهم البيض بافتتان «زنجيتي الصغيرة»، ويستخدم الأمريكيون الأسبان تعبير «السوداء الصغيرة» للتعبير عن إعزازهم لمن يحبون، بصرف النظر عن اللون. ولكن من المستحيل أن نتخيل أمريكيا شماليا أبيض يستخدم لفظا كهذا تجاه إنسان أبيض آخر.

إن عدم اكتراث أمريكا اللاتينية باللون في استخدام مثل هذه الألفاظ لا يدل على عمى الألوان (كما سنرى) بل يوحي بالأحرى بارتباط الحب الجنسي بالسواد، وهو ارتباط لا بد أن جميع مجتمعات الرقيق الأمريكية قد شعرت به أو كبتته. وهكذا فإن ملاك العبيد قي أمريكا اللاتينية، على عكس جيرانهم البريطانيين الشماليين، قد شجعوا على تطوير مشاعر الحب الجنسي التي تعلموها على صدور المربيات السوداوات وبين أذرع الفتيات العبيد السود.

على أنه لا يكفي بطبيعة الحال أن نفسر الفروق الشاسعة بين عنصرية أمريكا اللاتينية وعنصرية أمريكا البريطانية بالإشارة إلى الحقيقة البيولوجية الخاصة بلون البشرة أو إلى المواقف السيكولوجية الغامضة تجاه الجنس والسواد. فثمة أسباب تاريخية مميزة لموقف شعوب أمريكا

اللاتينية الأكثر تحررا تجاه العلاقة الجنسية بين الأجناس المختلفة. فلقد جاء الفاتحون الأسبان والبرتغاليون إلى العالم الجديد بدون زوجاتهم، وكثيرون منهم في الواقع لم يكونوا متزوجين. وقد تبنوا منذ سنوات الاستيطان الأولى نظرة متسامحة تجاه ممارسة الجنس بين الأجناس المختلفة (تمازج الأجناس) لأنه لم يكن هناك مفر من ذلك. أما المستوطنون الإنجليز في أمريكا الشمالية فقد جاءوا بزوجاتهم وعائلاتهم. كما أن الزوجات البريطانيات كن في كثير من الأحيان يتمتعن بقدر من الاستقلال يمكنهن من الإصرار على أن يبقى أزواجهن من ملاك الرقيق غرامياتهم العنصرية. وحتى عندما كانت نساء شبه جزيرة أيبريا يأتين إلى الأمريكتين لتكوين أسرة فقد كن يأتين من ثقافة أوربية يهيمن عليها الرجال وقيمهم بشكل أوضح. لهذا كان رجال شبه جزيرة أيبريا في الأمريكتين يتباهون بعشيقاتهم السوداوات ويعترفون بأولادهم السود، وكثيرا ما كان ينقلون كل أسرهم إلى منزل العائلة الكبير. وعلى حين أن معظم الولايات في الولايات المتحدة الأمريكية سنت قوانين صارمة ضد ممارسة الجنس بين الأفراد من أجناس مختلفة (الأمر الذي فرض على الرجال التعقل) فإن مجتمعات أمريكا اللاتينية شجعت صراحة التمازج بين الأجناس بوصفه دليلا على فحولة الرجل وأسلوبا للحياة ومن الجائز أن التمازج بين الأجناس، مثل تحرير الأرقاء، قد ضاع في أمريكا اللاتينية لأسباب ليست نبيلة بالضرورة. غير أن كلا الأمرين أدى إلى ظهور نوعية من السكان ومجموعة من القيم جعلت فكرة العرق لا معنى لها تقريبا. إذ كيف يتأتى للمرء أن يتحدث عن أعراق «نقية» أو حتى عن كل عرق عندما تكون الغالبية الكبرى من السكان ليست سوداء وليست بيضاء بل هي تدرجات للون الزيتوني والبني؟ وكيف يتأتى للمرء أن يتحدث عن قدرات الزنوج الطبيعية (أو عجزهم الطبيعي) عندما لا يكونون عبيدا ولا أحرارا، بل الأمرين معا، وعندما يكونون مزارعين وكتابا وبنائين وموظفين؟

وبحلول القرن التاسع عشر على الأقل، أصبحت غالبية الأمريكيين الأفارقة في معظم البلدان الواقعة جنوبي الولايات المتحدة الأمريكية لا هم بالسود ولا بالعبيد. وأصبح من المستحيل إطلاق تعميمات حتى عن الزنوج- وهو أقل ما ينبغي على العنصري المتعصب أن يفعله كيما يمارس عنصريته.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فكانت كلمة الزنجي، قبل الحرب من أجل استقلال الجنوب (التي عادة ما يسميها المنتصرون الحرب الأهلية) تعنى العبد. فلم تكن الولايات الشمالية ولا الولايات الجنوبية راغبة في وجود شعب من الأفارقة الأحرار. فالجنوبيون كانوا يرون في السود الأحرار تهديدا مميتا لنظام الرق، وكانوا يؤمنون بأن العبيد المعتقين يحرضون العبيد الآخرين على التمرد، وأن مجرد وجود سود ناجحين أو أحرار إنما هو بمثابة تحد للعقيدة العنصرية الرسمية القائلة إن الأفارقة أحط بطبيعتهم. وهنا أيضا نجد أن الموقف البرازيلي يمثل نقيضا طريفا: فالبرازيليون لم يستخدموا السود لاصطياد العبيد الآبقين وحسب، بل إن ملاك العبيد البرازيليين لم يطوروا على الإطلاق العقيدة الأمريكية الشمالية عن الانحطاط الطبيعي للأفارقة. وفي الولايات المتحدة الأمريكية حظر على السود الأحرار دخول المناطق الشمالية وكذلك ولايات الرق في الجنوب. وحتى دعاة إلغاء الرق من الشماليين كانوا يسعون أيضا في كثير من الأحيان إلى إبعاد الزنوج، وداعبت خيالهم أفكار خاصة بإعادة توطين العبيد الأحرار في أفريقيا أو سعوا (مثل جورج بانكفروفت إلى تهجير السود إلى المكسيك أو أمريكا الجنوبية. إن الولايات المتحدة الأمريكية، شمالها وجنوبها، هي مجتمع ينقسم إلى جماعتين: العبيد السود والبيض الأحرار. وأدى العداء الأمريكي الشمالي للتمازج الجنسي وتحرير الأرقاء إلى إبقاء نسل الأفارقة سودا (أو يسهل تمييزهم) بقدر الإمكان، ومن المفروض أن السود عبيد. ولقد كان هذا الإصرار على مجتمع فيه طبقتان مغلقتان من القوة بحيث أن الأمريكيين الشماليين ما زالوا حتى اليوم، يصنفون أي شخص فاتح اللون يرجع بعض نسبه إلى أفريقيا بأنه زنجي. وينبغي حتى اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية أن يكون الناس إما بيضا أو زنوجا (بعد استبعاد الأجناس الأخرى) وهم لا يكونون بيضا إلا إذا كانت أصولهم كلها بيضاء. أما الزنوج فلا يشملون الأفارقة الخلص وحسب وإنما أي شخص ليس أبيض خالصا (وذلك إذا ما استخدمنا اللغة المتداولة ولغة تقارير التعداد الرسمية).

إن البيض في أمريكا الجنوبية لم يصروا ألبته على أن هناك جنسين اثنين فقط (بعد استبعاد الهنود) وهم لا يصنفون الناس المنحدرين من أصول مختلطة ضمن فئة «الآخرين» كما لو كانوا كلابا هجينة. أما

الأمريكيون الشماليون فقد استمروا في الاعتقاد (برغم القرائن التي شاهدتها عيونهم) بأن هناك نمطين عرقيين فقط: البيض الخلص والآخرون. لقد أدرك الأمريكيون الجنوبيون أن هناك أنماطا كثيرة ولذا شجعوا تمازج الأجناس الذي خلق فئات عرقية مختلفة تقع بين الأبيض الناصع والأسود الداكن.

ومرة أخرى تقدم البرازيل نقيضا طريفا لطريقتنا في التكفير في العرق أو الجنس. ففي البرازيل ينقسم الناس إلى «سود» pretos «سود داكنين» Preto Retino «وداكنين» Cabra وداكنين مع شعر مستقيم Cabo Verde و«أقل سوادا» Escuro أو ذوي لون «بني غامق» Mulato escuro أو «بني خفيف» Mulato Claro أو «بني فاتح» Pardo أو«بشرة فاتحة اللون مع شعر مجعد» Sarara أو «بشرة فاتحة اللون مع شعر ناعم» Moreno أو«مواطنين أصليين بيض يجري في عروقهم شيء من الدماء الإفريقية» Branco Da Bahia أو بيض سمر، أو بيض شقر. واللغة التي يستخدمها الأمريكيون الأسبان للتعبير عن العرق ثرية بالدرجة نفسها. فهم لا يفكرون عادة في «الزنجي» Negro (أو Negro بالبرتغالية) وإن هم فعلوا فالكلمة تعني بالنسبة لهم أسود-ولا يمكن لأي أمريكي لاتيني أن يفكر في أن يطلق لفظ زنجي Negro على شخص «بني اللون» Escuro أو لونه «بني خفيف» Pardo، فمن الواضح أن هذين اللونين الأخيرين أفتح.

هذا المصطلح العرقي المركب الذي يبدأ استخدامه جنوب نهر ريوجراندي يبين أن الأمريكان اللاتينيين ليسوا مصابين بعمى الألوان، بل إنهم يرون تنوعا عرقيا أكثر بكثير مما نراه، والواقع أن حساسيتهم المفرطة تجاه الفروق العرقية تمكنهم من أن يكونوا أقل عنصرية مما تسمح به رؤيتنا التي لا تدرك سوى الأسود في مقابل الأبيض. ولا تزال العنصرية البيضاء قائمة في المكسيك وأمريكا اللاتينية، لكن الكثيرين يعترفون صراحة أن معظم الناس «مزيج»، وهم يجدون قيمة في استمرار عملية المزج هذه. ولقد عبر المكسيكيون عن هذا الهدف بتسمية أنفسهم باعتزاز«أمة برونزية». وهم يعلنون بحماس أن مصير المكسيك رهن بتمازج الأفارقة والأوربيين والهنود-أي «إضفاء اللون البرونزي» على كل هذه الشعوب. فلتتخيل مفهوم «الأمة البرونزية» كفكرة ثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية وسترى ما

يحدث، برغم كل حديثنا عن بوتقات الانصهار.

إن الأمريكان اللاتينيين قد أزالوا الحواجز العنصرية من خلال تمازج الأجناس. سواء أكان ذلك راجعا إلى أنهم جاءوا جنودا وغزاة بدون أسر أم إلى أنهم اتخذوا عددا ضخما من الأفارقة عبيدا، فإنهم أقاموا بشكل يكاد يكون حتميا، مجتمعات لا تكاد تعبأ بفكرة العرق. إذ لم يكن من الممكن لشعب تنظر غالبية أفراده إلى نفسها على أنها بنية اللون بدرجات مختلفة، أن يشعر بالخوف من أن يطغى عليه الأفارقة. لقد ألغت جميع الولايات التي تستخدم الرقيق في الولايات المتحدة، فيما عدا واحدة، تجارة الرقيق قبل صدور القانون الفيدرالي بتحريمها في عام 1808. أما البرازيليون فقد واصلوا تجارة الرقيق حتى عام 1851. وبحلول هذا الوقت كان نصف البرازيليين سودا أو ذوي لون بني. وفي الولايات المتحدة الأمريكية لم يكن هناك في أي وقت أكثر من 19 ٪ من السكان يصنفون بوصفهم زنوجا. وقد تناقصت النسبة باطراد منذ أن بلغت تلك الذروة في عام 1790. فإذا كان البرازيليون قد تمسكوا مدة أطول بنظام الرق، فإن البيض في الولايات المتحدة الأمريكية كانوا أكثر خوفا من الاختلاط العرقي.

لمزيد من الاطلاع

يعد كتاب اليونسكو الذي يضم عدة مقالات تحت عنوان الجنس (أو العرق) والعلم Race and Science مدخلا ممتازا، يضم مقالات لمِيشيل لايريس Michel Leiris وكلود ليفي اشتراوس C. Levi-Strauss المشار إليهما في المتن. والكتاب عبارة عن مناقشة عامة حول العرق والعنصرية. وكتاب العلم ومفهوم العرق Science and the Concept of Race بإشراف مار جريت ميد Margaret Mead وآخرين هو أيضا مجموعة جيدة من الأبحاث العلمية عن الموضوع بشكل عام.

وخير تاريخ عام للرق هو على الأرجح كتاب ديفيد بريون ديفيس David Brion Davis مشكلة الرق في الثقافة الغربية The Problem of Slavery in Western Culture وهناك عدد لا بأس به من الكتب عن الرق في العالمين القديم والكلاسيكي. ويعد كتاب الرق في العالم القديم الكلاسيكي Slavery in Classical Antiquity بإِشراف م. آي. فنلي M. I. Finely خير نقطة لبدء

دراسة الموضوع. كما أن كتابه عالم اوديسيوس World of Odysseus قيم أيضا. ويعد كتاب وليم ل. ويسترمان William L. Westermann أنظمة الرق في العالم القديم اليوناني والروماني The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity كتابا شاملا يعتمد عليه. وتغطى الكتب التالية المناطق الأخرى من العالم القديم: كتاب اسحق مندلسون Isaac Mendelssohn الرق في الشرق الأدنى القديم: دراسة مقارنة للرق في بابل وآشور وسوريا وفلسطين من منتصف الألف الثالثة إلى نهاية الألف الأولى Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine From the Middle of the third Millennium to the First Millennium وكتاب عبد المحسن بكير الرق في مصر الفرعونية Slavery in Pharaonic Egypt وكتاب ملفيل ج. هيرسكوفيتز Melville J. Herskovitz داهومي: مملكة قديمة في غرب أفريقيا Dahomey: An Ancient West African Kingdom وكتاب س. مارتن ويبور C. Martin Wibur الرق في الصين إبان حكم أسرة هان القديمة 206 ق. م 25 Salvery in China During the Han Dynasty 206 B.C. - A.D. 25

ويعد كتاب ديفيز مشكلة الرق في الثقافة الغربية مرة أخرى كتابا رائعا عن الخلفية الثقافية للعنصرية والرق في أوروبا. أما كتاب وينثروب ل. جوردان Winthrop D. Jordon الأبيض يعلو الأسود: مواقف أمريكية إزاء الزنوج 1812-1550 White Over Black: American Attitudes Toward the Negro 1550-1812 فقد حاز على جائزة عن جدارة. والطبعة المختصرة عبء الرجل الأبيض The White Man's Burden قد تكون متاحة بشكل أكبر.

ومشكلة الفروق بين أمريكا اللاتينية والعالم الأنجلو أمريكي في مجال الرق والعنصرية هي موضوع مناقشة مستفيضة من جانب المؤرخين. فهذه الفوارق تؤكد في كتاب فرانك تانتبوم Frank Tannenbaurn العبد والمواطن: الزنوج في الأمريكيتين Slave and Citizen: The Negro in the Americas وكذلك في كتاب ستانلي م. الكنز Stanley M. Elkins الرق: مشكلة في الحياة الأمريكية المؤسسية والثقافية Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life على حين أن ديفيز يقلل من شأن أوجه الخلاف بين الرق في الولايات المتحدة الأمريكية في كتابه مشكلة الرق في الثقافة الغربية. ومن الكتب القيمة أيضا كتاب كينيث م. ستامب Kenneth M. Stampp المؤسسة

الفريدة: الرق في الجنوب قبل الحرب The peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South وكتاب جليبرتو فرير Gilberto Freyre السادة والعبيد: دراسة في تطور الحضارة البرازيلية: The Masters and Slaves A Study in the Development of Brazilian Civilization وكتاب كار ل ن. دجلر Carl N. Degler لا بالأبيض ولا بالأسود Neither Black Nor White

ولعل أعمال إيوجين د. جينو فيزي Eugene D. Genovese هي خير مدخل إلى عالم الرقيق ومالكي الرقيق (بمثل ما هو أنموذج للدراسة الماركسية المتعمقة) وكتابه فلتجر يا نهر الأردن فلتجر: العالم الذي خلقه العبيد،, Roll, Jordan Roll: The World the Slaves Made هو صرح هائل من الوصف والتفسير كتب بحيوية ووضوح. أما كتابه الأسبق العالم الذي خلقه أصحاب الرقيق: دراستان في التفسير The World the Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation فهو خير مدخل للجانب الآخر من المجتمع المنقسم. والمقالات الواردة في كتابي الاقتصاد السياسي للرق The Political Economy of Slavery وبالأحمر والأسود In Red and Black ممتازان. وتقدم مؤلفات كليمنت إيتون Clement Eaton مقدمة ممتازة للجنوب القديم. ويمكن أن نذكر هنا كتاب حضارة الجنوب القديم The Civilization of the Old Sovth أو نمو الحضارة الجنوبية 1790-1860 The Growth of Southern Civilization 1790-1860 والنضال من أجل حرية الفكر في الجنوب القديم The Freedom of Thought Struggle in the Old South

هوامش الفصل الخامس عشر

(1) Michel Leiris, Race and Culture in UNESCO, Race and Science, New York: Columbia University, Press, 1951, p.214.

(2) Winthrop Jordan, White Over Black, Baltimore: Penguin Books, 1968, p.7

(3) George Puttenham, Partheniades, 1959

أوردها وينثروب جوردان في: Winthrop Jordan, White Over Black, p. 8 .

(4) Ibid., p. 11.

(5) Thomas Ewbank: Life in Brazil, or the Land of the Cocoa and The Palm, London, 1856, p. 266.

(6) Frank Tannenbaum Slave and Citizen, New York: Random House, 1946, p. 39.

وردت الفقرة في كتاب:

(7) Carl N.Degler, Neither Black Nor White, New York: Macmillan, 1971, p. 16.

بتصرف عن:

(8) Luiz Luna, O Negro Na Luta Contra A Escravidao,

وأوردها دجلر في:

Degler, Neither Black Nor White, p. 155.

١٦ الطاقة والبيئة – الصناعة والرأسمالية

نواصل في هذا الفصل محاولة الرد على السؤال الذي طرحناه في الفصل الثاني عشر وهو: على عاتق من تقع مسؤولية إهمال الطبيعة، الذي أدى إلى أزمتي الطاقة والبيئة؟ ونركز هنا على أوضح أسباب المشكلة الحديثة وأكثرها مباشرة، ألا وهي: الصناعة والرأسمالية. إذ يكاد الجميع يتفقون على أن الثورة الصناعية هي السبب الرئيس. والقول إن الرأسمالية قد تكون سببا بديلا لا يعني الإيحاء بأن التصنيع ليست له في هذا الصدد أهمية كبيرة. وإنما السؤال هو ما إذا كانت الرأسمالية قد زادت من الانفصال العميق عن الطبيعة الذي تسببت فيه عملية التصنيع أم لا؟

هذه مشكلة عملية، فلير هناك من يدعو جديا إلى العودة إلى الحرف اليدوية السابقة على المرحلة الصناعية. وحتى لو تحملت ذلك حفنة من الأمريكيين، فإن جماهير الناس في العالم النامي لن تتحمله، لأنها تريد التصنيع. ومن ثم فالمسألة هي ما إذا كان في مقدورهم التحول إلى التصنيع

(وفي مقدورنا نحن الاستمرار فيه) بطريقة أقل استغلالية. وهذا هو السبب الذي يدعونا إلى التساؤل عن الرأسمالية. فهل يحتمل أن يكون التصنيع غير الرأسمالي أكثر حرصا عل موارد الطاقة المحدودة وأقل معاداة للبيئة؟

هل الثورة الصناعية مسؤولة؟

هناك ما يشبه الإجماع على أن ظهور العلم الحديث (بعد عام 1500 تقريبا) هو الذي جعل سلسلة الاختراعات التي يطلق عليها اسم الثورة الصناعية ممكنة. ولنستمع إلى لويس ممفورد، الذي يبين كيف حاول العلماء الأول إخضاع كل الطبيعة العضوية للقوانين الميكانيكية (بالشكل الذي شرحناه آنفا)، وهو يطرح الأمر على هذا النحو:

«إن ما تبقى هو عالم المادة والحركة الأجرد الموحش: أرض خراب. ولتحقيق أية درجة من درجات الازدهار كان من الضروري بالنسبة لورثة معبود القرن السابع عشر أن يملأوا العالم من جديد بكائنات عضوية جديدة، صممت بحيث تمثل الحقائق الجديدة التي توصل إليها العلم الفيزيائي. ولقد كانت الآلات-والآلات وحدها-هي التي تلبي بالكامل مطالب المنهج العلمي ووجهة النظر العلمية: إذ كان ينطبق عليها تعريف «الواقع»(Reality) على نحو أكمل كثيرا من الأحياء. وما إن رسخت صورة العالم الآلية، حتى ازدهرت الآلات وتكاثرت وسادت الوجود: وأبيد منافسوها أو كان مآلهم إلى عالم هامشي لا يجرؤ على الإيمان به إلا الفنانون والعشاق ومربو الحيوان. ألم تخلق الماكينات في إطار الصفات الأولية وحدها، دون اهتمام بالمظهر أو الصوت أو أي نوع آخر من المؤثرات الحسية(*)؟ فإذا كان العلم يقدم حقيقة نهائية، فالآلة إذن هي التجسيد الصحيح لكل ما هو كامل. بل إن اختراع الآلات في هذا العالم الخاوي الأجرد أصبح واجبا، وأصبح بوسع الإنسان أن يحقق صفة من صفات الألوهية بالتنازل عن جانب من إنسانيته: إذ أشرق على هذا الخواء الثاني (أي العالم وهو بعد سديم) وخلق الآلة على صورته؟ صورة القوة، ولكنها القوة المنتزعة من

(*) يشير المؤلف هنا إلى التقابل بين الصفات الأولية في الأشياء Primary Qualities، وتشمل الشكل والحجم والحركة وكل ما يقاس بالعدد والمقدار، وبين الصفات الثانوية Secondary Qualities، وتشمل اللون والصوت والطعم والرائحة، الخ... وهو تقابل قال به كثير من الفلاسفة والعلماء (ديكارت وروبرت بومل مثلا) في عصر سيادة النزعة الآلية، أي في القرن السابع عشر. (المراجع)

جسده، المعزولة عن إنسانيته[1]».

لقد سلب العلماء الطبيعة حياتها، ثم اضطروا لملء العالم بمخلوقات، والمخلوقات الوحيدة التي فهموها هي تلك التي تتبع القوانين العلمية-أعنى الآلات. وربما كان هذا تبسيطا مخلا بعض الشيء، لكن تحليل ممفورد يؤكد على الأقل العلاقة التاريخية بين العلم الحديث وذريته، أي تكنولوجيا الآلات في الثورة الصناعية. صحيح أن العلماء كانوا مهتمين بالمعرفة أساسا، في حين أن التصنيع هو عملية تسخير المعرفة لإحراز نتائج عملية. غير أن العلماء، حتى أولئك الذين كانت دوافعهم دينية إلى حد كبير، كانوا يؤمنون بأن عملهم يؤدي إلى زيادة القوة الإنسانية.

ولقد أصر واحد من أوائل العلماء الأوربيين المحدثين، هو سير فرنسيس بيكون[*] (1561-1626)، على أن المعرفة هي في نهاية الأمر قوة. فنحن نفهم العالم حتى نتمكن من السيطرة عليه. وبرهان العلم في النهاية هو التكنولوجيا التي ينتجها.

كذلك فإن الثورة الصناعية ما كانت لتكون لولا الفكرتان اللتان استرشد بهما العلم الحديث: فكرة انفصال الإنسان عن الطبيعة، وقدرة الإنسان على السيطرة على هذا العالم الطبيعي المنفصل. فالثورة الصناعية هي تطبيق العلم الحديث على التكنولوجيا. والآلات لا تستطيع أن تتولى عمل الإنسان إلا بعد أن تصبح الآلة أنموذج العالم الطبيعي. ولم يقتض هذا النظر إلى موضوعات العالم العضوي بوصفها آلات وحسب، بل اقتضى أيضا إزالة العنصر الإنساني من العالم العضوي-عالم الزمان والمكان.

التصنيع: الزمن الميكانيكي في مقابل الزمن العضوي

يرى لويس ممفورد أن الشرط الأول لخلق عصر للآلة هو اختراع زمن ميكانيكي يحل محل الزمن العضوي أو الطبيعي. كان من الضروري فهم الزمن من خلال أجزائه المكونة. أي كان يجب تقسيمه. وقد تحقق هذا باختراع الساعة:

«إن الساعة، لا المحرك البخاري، هي الآلة الرئيسة في العصر الصناعي

(*) لم يكن فرانسيس بيكن عالما، ولم يعرف عنه الاشتغال بأي فرع بعينه من فروع العلم، وإنما كان فيلسوفا له اهتمام خاص بالمنهج العلمي والشروط المؤدية إلى تقدم العلم. (المراجع)

الحديث، لأن كل مرحلة في تطور الساعة هي الواقعة البارزة والرمز النموذجي للآلة وليس ثمة آلة أخرى إلى اليوم منتشرة قدر انتشار الساعة في كل مكان.. .. . إن الساعة نوع من آلة الطاقة، نتاجها هو«الثواني والدقائق: وهي بطبيعتها الأساسية قد فصلت الزمن عن الأحداث الإنسانية وساعدت على خلق الإيمان بعالم مستقل قوامه تعاقبات يمكن قياسها رياضيا: هو عالم العلم الخاص. وليست ثمة سوى أساس واه نسبيا لهذا الإيمان في التجربة الإنسانية المعتادة.

فالنهار يختلف طولا على مدار العام، وعلاقة النهار والليل لا تتغير باطراد فحسب، بل إن رحلة بسيطة من الشرق إلى الغرب تنير الزمن الفلكي بعدد معين من الدقائق. وفي إطار الجهاز العضوي الإنساني نفسه فإن الزمن الميكانيكي يبدو أكثر غرابة. ففي حين نجد الحياة الإنسانية لها وقائعها المنتظمة الخاصة بها مثل دقات النبض وتنفس الرئتين، فإن هذه الأخيرة تتغير من ساعة إلى أخرى مع تغير المزاج والمجهود. أما في المدى الأطول الذي يدوم أياما، فإن الزمن لا يقاس بالتقويم الفلكي وإنما بالأحداث التي تقع فيه. فالراعي يقيس الزمن بالفترة التي ولدت فيها النعاج، ويقيس الفلاح الزمن بالعودة إلى يوم البذر أو بالتطلع إلى يوم الحصاد، فإذا كان للنمو مدته وانتظامه، فإن ما يكمن خلفه ليس المادة والحركة فحسب، وإنما حقائق التطور: أي بالاختصار، التاريخ. وفي حين يتكون الزمن الميكانيكي من حلقات هي لحظات منعزلة متتابعة بشكل رياضي، فإن الزمن العضوي... تراكمي في تأثيراته. وعلى حين أن الزمن الميكانيكي يمكن بمعنى من المعاني الإسراع به أو إرجاعه إلى الوراء، كعقارب الساعة أو الصور السينمائية، فإن الزمن العضوي لا يسير إلا في اتجاه واحد-من خلال تعاقب الميلاد والنمو والتطور والانحلال والموت-والماضي الذي مات بالفعل يظل حاضرا في المستقبل الذي لم يولد بعد.

وحوالي عام 1345- حسبما يذهب ثورندايك - أصبح تقسيم الساعات إلى ستين دقيقة والدقائق إلى ستين ثانية أمرا شائعا: وهذا الإطار المجرد للزمن المقسم هو الذي أصبح تدريجيا الإطار المرجعي للفعل والفكر، وفي محاولة الوصول إلى الدقة في هذا المجال ركزت استكشافات السماء الفلكية الاهتمام على حركات الأجرام السماوية المنتظمة الثابتة خلال الفضاء»[2].

لم تكن الساعة، بالقطع، آلة في قوة المحرك البخاري، فهي لا تستطيع أن تحرك آلاف الأطنان في عربات السكك الحديدية. إلا أنها قدمت موقفا إزاء الزمن جعل المحرك البخاري والسكك الحديدية والمصنع أمورا ممكنة. هذا الموقف الجديد لم يكن مجرد الدقة في حساب الزمن والوعي به، وإنما كان الإحساس بأن الزمن ذو وجود خاص منفصل عن عالم الحاجة الإنسانية والعمليات الطبيعية. وأصبح ينظر إلى الزمن شأنه شأن قوانين العلم الجديد الآلية، على أنه معيار مجرد، ويفترض من البشر أن يتصرفوا وفقا له. إن الزمن الآلي يتطلب منا أكثر مما يتطلبه الزمن الطبيعي لأنه يمكن استغلاله بشكل فعال، كما يمكن تبديده أيضا. فطوال الوقت الذي ظل فيه عمال العصور الوسطى يفكرون في إطار «الوقت الذي تستغرقه صناعة منضدة» أو «الوقت الذي تستغرقه نزهة إلى المدينة» كان محالا أن يتأخروا أو يقصروا. إذ لم يكن هناك مجال للقول إنهم صنعوا منضدة في زمن أطول أو أقصر من «الزمن المطلوب لصناعة المنضدة»، ولو طلب من إنسان أن يصنع منضدتين في ذلك الوقت لكان ذلك مطلبا ممتنعا. ولن يصبح هذا ممكنا إلا بعد اختراع الثواني والدقائق والساعات-أي الوقت المجرد. فلما استقل الوقت المجرد القابل للقياس عن النشاط الإنساني، أمكن توقيت هذا النشاط. وأتاح التوقيت تنميط الوظائف وتنسيقها، ولولا هذا ما كان المصنع الحديث ليصبح ممكنا.

ولم يكن من الممكن ملء العالم بالآلات إلا بعد أن أصبح قابلا للقياس الدقيق بطريقة لا علاقة لها بالإنسان. فقد كان على أجزاء الآلة أن تعمل في الوقت المحدد تماما-«كالساعة». لكن أجزاء الآلة كان ينبغي تصميمها وبناؤها بدقة، أي كان يجب قياس كل جزء بدقة. وهكذا أصبحت المقاييس الموحدة والمجردة للمسافة والوزن (الأمتار والسنتمترات والأرطال والأوقيات) ضرورية ضرورة مقادير الوقت الموحدة.

التصنيع: المساحات النمطية والأجزاء القابلة للاستبدال

كانت الآلات القليلة التي وجدت إبان العصور الوسطى (كما هو الحال في كل مجتمع آخر تقريبا قبل الثورة الصناعية) مثل طاحونة الماء والهواء أو عجلة صنع الفخار، مصنوعة حسب الطلب على حد التعبير الشائع في

أيامنا هذه. فلم تكن هناك آلتان متطابقتان تماما، بل كانت كل آلة تصنع حسب احتياجات أو مزاج الحرفي أو الناس الذين ينوون استخدامها. كان من الضروري-بطبيعة الحال-أن يعشق الترس في الآخر، ولكن لم يكن هناك ترس أو مفك أو رافعة أو أي شيء آخر ذو حجم موحد. فكل آلة كانت تصنع لتؤدي المهمة الخاصة المطلوبة، وكثيرا ما كان التحدي الذي يلاقيه الحرفي في كل عمل جديد يثير قدراته الإبداعية.

ولقد كان إنجاز الثورة الصناعية الفريد هو الإنتاج الهائل الذي تم من خلاله توحيد الآلات وقد أصبح إنتاج السلع على هذا النطاق الضخم ممكنا لأن الآلات كانت تصنعها-كل سلعة مثل الأخرى-، فهذه هي الطريقة الوحيدة التي تنتج بها الآلات الأشياء. وحتى الآلات ذاتها متماثلة، بحيث أن أية آلتين كانتا تنتجان المنتجات نفسها بالضبط. وهذا يعني أن أجزاء الآلة يجب أن تصنع وفق مقياس موحد حتى يمكن استبدالها وتغييرها. وقد اخترعت الأجزاء المتماثلة التي يمكن استبدالها لأول مرة من أجل البنادق القديمة تلبية لاحتياجات الحرب القائمة أو المتوقعة. وقد حدث هذا في وقت واحد تقريبا. في فرنسا عام 1785 (إبان الثورة الفرنسية) وفي الولايات المتحدة الأمريكية عام 1800 على يد إيلي ويتني Eli Witney.

ويمكننا أن ندرك أهمية ابتكار القطع التي يمكن استبدال أخرى بها، إذا تذكرنا دهشة توماس جيفرسون حين أهداه المخترع الفرنسي لوبلان Leblanc (وكان جيفرسون آنذاك مبعوثا أمريكيا في فرنسا) زنود خمسين بندقية مفكوكة. فقد أرسل جيفرسرن خطابا لأهله يقول فيه: «لقد وضعت بعضها بنفسي، فأخذت القطع... كيفما اتفق، وقد ركبت في مواضعها على أكمل وجه. وفوائد هذا الأمر، حينما تحتاج الأسلحة إلى إصلاح، مسألة واضحة»؟ وأولى السلع التي أنتجت على هذا المستوى الواسع النطاق هي البنادق القديمة، يتلوها الأزياء الرسمية للجيوش الغربية، إذ لم تكن هناك أية مؤسسات أخرى في المجتمع الغربي-في حوالي عام 1800- بوسعها أن تطلب مثل هذه الكميات الهائلة من السلع التي تتطلب إنتاج الآلة. ولكن بالرغم من أن التكنولوجيا الصناعية الجديدة وليدة الحرب، فقد أصبحت (مع بداية القرن العشرين) مصباح علاء الدين السحري لإنتاج كميات خيالية من السلع الاستهلاكية.

واليوم تنتج الآلات كل شيء من القمصان والأقلام الجافة إلى الطائرات والبيوت وأصبح من الصعب الآن شراء أي شيء مصنوع باليد. وميزة إنتاج الآلة لا ترجع إلى أن قطع الغيار متاحة دائما لأن الأجزاء ماثلة كما تبين جيفرسون، بل ترجع أيضا إلى أن الآلة يمكنها أن تنتج كمية كبيرة من السلع المتماثلة بتكلفة تقل كثيرا عن تكلفة السلع نفسها لو أنتجها جيش من حرفي العصور الوسطى يتقاضون أجور الكفاف.

ولا سبيل إلى الشك في القيمة الإنسانية لإنتاج الآلة، وأفضليته على الإنتاج اليدوي، فالأمر أوضح من أن يحتاج إلى بيان، لولا بعض المزاعم المتطرفة التي يطرحها المتحمسون من دعاة الأعمال اليدوية «والعودة إلى الطبيعة». إننا قد نشكو من رداءة بعض منتجات الآلة، وقد نستمتع بصناعة بعض الأشياء بأنفسنا فهذا يولّد إحساسا حقيقيا بالإنجاز)، ولكن الآلة تستطيع أن تصنع أي شئ يصنعه الحرفي (أو حتى الفنان) لأنها ليست إلا ازدواجا آليا للعمل الإنساني، والمجتمع الصناعي لا يمنعنا من أن نصنع الأشياء بأنفسنا إذا شئنا، فما الآلة سوى اختزال للعمل الإنساني، وهي بهذا الوصف ذات قيمة لا نظير لها في صنع الأشياء بسرعة تفوق الصناعة اليدوية، وفي صنع الأشياء أكثر مما يقدر عليه العمل الإنساني والعمل الحيواني بمفردهما.

مصادر الطاقة: الريح والماء في مقابل الفحم والحديد

ترجع السمة التي تكاد تكون «سحرية» للآلات (صنع الأشياء آليا، بنفسها) إلى أنها تسخر مصادر للطاقة غير العضلات الإنسانية والحيوانية. وأقدم الآلات، مثل الطاحونة المائية (التي ظهرت منذ أكثر من ألفي عام) والطاحونة الهوائية (التي استخدمت في الألف سنة الأخيرة) تستخدم مصادر للطاقة لا يمكن أن تستنفد. فالمجاري المائية والرياح لا يمكن أن تنضب، وإن كان يصعب التنبؤ بها أحيانا. وهي لا تنضب، بل إن قوتها لا تتناقض بعد استخدام الطاقة المتولدة منها. فالريف الهولندي في القرن السابع عشر لم يواجه قط نقصا في الطاقة بإقامة المزيد والمزيد من الطواحين الهوائية. وبعض الأنهار المتدفقة بسرعة في إنجلترا ونيو إنجلاند استطاع في القرن الثامن عشر أن يولد القوة اللازمة لإدارة كل الطواحين المائية التي أمكن

تشييدها.

والحقيقة الحيابيئية الأساسية بالنسبة للتصنيع الكامل الذي بدأ في الغرب في سنة 1800 هي استخدام مصادر الطاقة التي لا يمكن تعويضها. فبدلا من زيادة كفاءة الريح والماء بوصفهما، مصادر للطاقة، اتجه رجال الصناعة إلى الوقود الأحفوري المستخرج من الأرض-وخاصة الفحم والبترول والغاز-وهي مصادر لا يمكن تعويضها بسبب الزمن الذي استغرقته الطبيعة في تكوينها.

إن الفحم والبترول والغاز تكونت عبر ملايين وملايين من السنين بتأثير الشمس على الكائنات الحية وثاني أوكسيد الكربون والماء. والأمر يبدو وكأن هذا الكنز من الطاقة قد اكتشف فجأة في المائتي سنة الأخيرتين وجرى استهلاكه في التو فخلال هذه الفترة كنا نعيش في زمن مستعار من غيرنا.. ويرى بعض الخبراء أن هذا الاحتياطي الثمين سوف يتم استهلاكه بحلول عام 2000.

ومن المحتمل بطبيعة الحال أن نجد مصادر جديدة للطاقة لتحل محل الوقود الأحفوري. لكننا سلكنا الطريق السهل، فأسرفنا في تبديد كنزنا وكأن الغد لن يأتي، ومن المشكوك فيه أن الاكتشافات الجديدة سوف تأتي في الوقت المناسب أو ستكون كافية لتحافظ على معدل نمونا.

لقد استخدم الفحم والإسفلت والبترول والغاز الطبيعي من حين لآخر في الأزمنة القديمة للتسخين والإضاءة-ولكن بكميات ضئيلة للغاية. ولعلنا بدأنا نعيش على زمان مستعار منذ اللحظة التي واجهت فيها إنجلترا (إبان القرن الثامن عشر) نقصا في الخشب، ووجدت أن من الأسهل استخراج الفحم بكميات كبيرة. فقد استخرج العالم من الفحم عام 1800 حوالي 15 مليون طن سنويا، وزادت الكمية عام 1850 إلى اكثر من 100 مليون طن، ووصل المعدل في عام 1950 إلى حوالي 1500 مليون طن سنويا.

وقد ارتبط ارتفاع إنتاج الفحم من أوائل سنة 1800 بالتغيرات في أوضاع الآلة البخارية فقد استخدمت هذه الآلة أول ما استخدمت لرفع المياه من المناجم، وعمل الفحم المستخرج من المناجم على إبقاء الآلة دائرة. ثم استخدمت الآلات البخارية التي تعمل. بالفحم لتقديم الطاقة اللازمة لقاطرات السكك الحديدية الأولى. التي استخدمت لنقل الفحم من المناجم.

إن الفحم والبخار شيدا سويا حضارة الحديد في القرن التاسع عشر. وكان الفحم هو الوقود المتاح بشكل أكبر وأكثر فاعلية من أي وقود آخر لصهر خام الحديد وتوليد البخار على السواء. واستخدمت الكميات الهائلة الجديدة من الحديد لبناء محركات بخارية أقوى وسكك حديدية أكبر وأفران صهر عالية أكبر (تتطلب مزيدا من الفحم لإنتاج مزيد من الحديد). ولقد كانت الحضارة القائمة على التعدين-الغرب الصناعي في القرن التاسع عشر-متنافرة بصورة أساسية مع البيئة الطبيعية. وكما لاحظ ممفورد «أن التعدين صناعة سارقة». فالمنجم سرق من الأرض طاقتها المتراكمة، وسلب أجيال المستقبل ما تم ادخاره في دهور. وهو يسرق الضوء والعافية من عمال المناجم، ويسرق من أسرهم الهواء والماء النقيين. وسيكولوجية حضارة التعدين تظهر أوضح ما تكون في «اندفاعات» القرن التاسع عشر «المهووسة». فقد شهد هذا العصر هوس الذهب والحديد والنحاس والبترول في تسابق عموم نحو استغلالها استغلالا لا هوادة فيه. إن حياة معسكرات التعدين التي لا يسودها أي قانون، والتي كانت تتسم بطابع معاد للمجتمع، لم تكن إلا النتيجة المنطقية لحضارة التعدين. ولم تكن عقلية الحصول على الثراء السريع والتدمير المخيف للطبيعة بسبب الاندفاع المهووس للحصول على المعادن إلا امتدادا لجنون المجتمع الأكبر المحموم الذي لا يعرف الصبر.

ولقد صبغ الحديد والفحم كل جوانب التصنيع في القرن التاسع عشر بلونه الخاص الذي كان يتدرج من الأسود إلى ظلال مختلفة من الرمادي. وحتى زي رجال الصناعة الرسمي (كما يلاحظ ممفورد) أعني ربطة العنق السوداء والبدلة السوداء والحذاء الأسود والقبعة الحريرية العالية السوداء-يعكس سواد مناطق الفحم، التي كانت تسمى في إنجلترا «المنطقة السوداء». كما أن المباني والجسور الحديدية الرمادية-وهي إنجازات حضارة التعدين الكبرى-غطاها السواد بسبب السناج والرماد المتطاير من أفران الصهر العالية التي كانت تقذف من الوقود الأسود الصالح للاستعمال بمقدار ما كانت تستهلك. وبحلول عام 1850 كانت الحضارة كلها من بتسبورج إلى وادي الرور في ألمانيا تبدو وكأنها في حالة حداد. لقد كان التلوث والنفايات وجهين للعملة نفسها، ولقد اقترح بنيامين فرانكلين أن يتم تجميع السناج والدخان اللذين يلوثان الهواء ويعاد استخدامهما في الأفران لتوفير مزيد

من الطاقة وإبقاء الهواء نقيا. وعلى الرغم من أن رجال الصناعة قد أدركوا أن دخانهم وغازهم الزائدين لم يكونا سوى طاقة لم تحترق، فإنهم لم يعبأوا بالحفاظ عليها إلا نادرا. إذ كان حفر بئر بترول آخر، أو فتح منجم آخر، أو تسوية جبل آخر بالأرض، أرخص دائما من زيادة كفاءة ما لديهم. وكانت رموز القوة أهم لديهم من نوعية البيئة. فمدخنة المصنع التي تحجب النور الطبيعي بضباب دائم فوق المدن الصناعية كانت رمز الازدهار.

لقد كانوا يؤثرون الضجة التي تحدثها آلة وات James Watt البخارية بوصفها رمزا من رموز القوة-على الرغم من محاولات وات أن يخفض من صوت الآلة-تماما مثلما رفع صناع السيارات فيما بعد صوت محركات السيارات بسبب قيمته الرمزية.

إن الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر هاجمت بيئة الدول الغربية بعدة طرق. فالمناجم شوهت الريف، أما العوادم ودخان الأفران ومعامل التكرير والمصانع فلوثت الجو والأنهار، وشقت السكك الحديدية طريقها عبر الغابات والمزارع لتجعل مناطق بأسرها جزءا من النظام الصناعي نفسه ولعل حجم الصناعة الجديدة الهائل هو الذي ترك أكثر الآثار الحيابيئية سوءا. فعندما كانت المياه والرياح والقوة الحيوانية هي المصادر الرئيسة للطاقة (كما كان الحال حتى القرن الثامن عشر) كان من الممكن إدارة المصانع والطواحين على مستوى محلي نسبيا، بحيث يمكن لكل منطقة محلية أن تشتغل بعدد من الحرف المختلفة. ولعل زيادة تركيز الصناعات في مكان واحد لم يكن أمرا ضروريا. ففي القرن الثامن عشر كانت هناك مصانع للحديد تكتفي باستخدام الحديد في المستنقعات المحلية. وكثيرا ما كانت هذه المصانع تفتقر إلى الكفاءة، ولكنها عندما كانت تفرغ عادمها في الأنهار المحلية لم تتسبب إلا في دمار بيئي بسيط لأن العادم كان قليلا. أما أصحاب المناجم في القرن التاسع عشر فقد استخرجوا كميات كبيرة، وحفروا المناجم في جبال بأكملها بحثا عن المعدن الخام أو الوقود. وترتب على هذا أن تركزت الصناعات في المناطق الواقعة بالقرب من هذا المخزون الوفير في باطن الأرض، وأصبحت أماكن مثل بيتسبورج وديترويت مراكز صناعية لأنها كانت قريبة من مصدر المواد الخام أو الطاقة، وأصبحت الفلاحة والصناعات الصغيرة في هذه المناطق ثانوية. وكان تركيز الصناعة

بالقرب من هذه المناطق يعني تدهورا كاملا للبيئة. إذ كانت نفايات هذه المناجم والمصانع أكثر من أن تستوعبه البيئة المحيطة. وأقيمت المدن الضخمة قرب هذه المواقع، فزادت فضلات الإنسان من الحمل الفادح الذي كان يثقل كاهل الجو والأنهار.

ولقد تمكنت الثورة الصناعية في القرن العشرين، من بعض النواحي، من التغلب على المصاعب التي واجهت التصنيع في مراحله الأولى. فاكتشاف الكهرباء مصدرا للطاقة جعل في إمكان كل بلدة أو حتى قرية أن تولد طاقتها الخاصة. وكان كل المطلوب شيئا من الريح أو أي مصدر ماء يمكن تحويله إلى مولد كهربائي محلي. وحتى نظافة المرحلة السابقة (على التصنيع)، أي مرحلة توليد الطاقة من الريح والماء-كان من الممكن استعادتها. كانت الإمكانية قائمة، لكنها نادرا ما استغلت.

وتتميز الكهرباء أيضا بأن نقلها أسهل من الطاقة المتولدة من الفحم فالأسلاك الكهربائية التي تنقل الأحمال الكبيرة من الكهرباء لا تفقد سوى معدل صغير من الطاقة أثناء نقلها عبر مسافات طويلة، ويمكن نقل الطاقة بطريقة أرخص بكثير من تكلفة شحن الفحم في قاطرات السكك الحديدية. زيادة على ذلك فمن السهل تحويل الكهرباء إلى طاقة محركة لأداء العمل الميكانيكي والإضاءة والحرارة. كما أن الزيادة في حجم الآلة الكهربائية لا تزيد من كفاءتها بنفس القدر الذي يحدث فيه ذلك مع الآلات البخارية. وعندما يستخدم توربين مائي فإن تكاليف الطاقة المتولدة تقل إلى لاشيء تقريبا. وحتى عندما يتم توليد الكهرباء بمحطات قوى مركزية، فإن الشبكة يمكن أن تعمل بكفاءة عالية. ولا يضيع هباء التيار عندما لا يستخدم، كما أن من السهل نسبيا مد تيار إلى تلك المناطق التي تحتاجها أكثر في وقت الطوارئ. كذلك فإن بوسع الطاقة الكهربائية أن تجعل المناطق المحلية قادرة على أن تفي باحتياجاتها للطعام ولمجموعة مركبة من السلع الصناعية دون أن تصبح معتمدة على صناعة واحدة.

بالاختصار، لقد وفر القرن العشرون مصادر جديدة للطاقة (بعضها مثل توربينات الماء والطاقة الشمسية والحرارة الكامنة في درجات الحرارة المختلفة بطبقات الأرض التي لم تستغل بما فيه الكفاية) وما كانت لتحتاج إلى شبكة الطرق والسكك الحديدية المعقدة التي ظهرت في القرن التاسع

عشر.

واكتشافات القرن العشرين تسمح للصناعة بألا تكون مركزية، ولكن أولئك المهيمنين على مصادر الطاقة القديمة اكتفوا بإضافة المصادر الجديدة لمصادرهم الأخرى، ومن ثم لم تتغير الأمور سوى تغيير طفيف.

هل الرأسمالية مسؤولة؟

قامت الثورة الصناعية، التي غيرت وجه العالم الغربي في القرون القليلة الماضية، على التنظيم الرأسمالي للاقتصاد والمجتمع، بمعنى أن معظم القرارات كانت تتخذ لصالح الأرباح الخاصة. وربما لم يكن ذلك أمرا محتوما. ففي الآونة القريبة حاول الروس والصينيون وغيرهم من المجتمعات التي تسمي نفسها اشتراكية التصنيع على أساس الملكية العامة لا الخاصة، واتخاذ القرار الجماعي لا الفردي، ونجحوا في ذلك إلى حد ما. ومن المؤكد أن هذه المحاولات لم تسلم من تلوث البيئة أو تبديد المصادر الطبيعية أو غير ذلك من إساءة للبيئة. وقد يكون إخفاقها أو نجاحها راجعا إلى الاقتصاد الاشتراكي-أو ربما إلى شيء آخر، فهذا أمر يصعب تحديده، ولعل كل ما بوسعنا أن تفعله هو أن نحاول أن نحدد إلى أي مدى أدى النمط الخاص كتنظيمنا الاقتصادي إلى أزمتنا البيئية أو زاد من حدتها.

ويمكن أن نطرح المسألة بعدة طرق: هل المشكلة تكمن في الآلة أم في الطريقة التي ينظم بها الاقتصاد الرأسمالي الآلات ويستخدمها؟ أم أنه كان من الممكن-إذا اتفقنا على أن الآلة قد قامت بنصيبها من الضرر (وكذلك من النفع)-أن يؤدي استخدام جماعي أو مؤمم للآلة إلى تجنب بعض مشكلاتنا الخطيرة، ولا يزال أمامنا الفرصة لذلك؟ إن لويس ممفورد يقدم عريضة. الاتهام بجلاء:

«كانت بعض السمات المميزة للرأسمالية الفردية هي التي جعلت الآلة-وهي عامل محايد-تبدو في كثير من الأحيان وكأنها لا تعبأ بالحياة الإنسانية ولا تكترث بمصالح البشر، بل كانت أحيانا عنصرا خبيثا في المجتمع.

لقد عانت الآلة من آثام الرأسمالية، وعلى العكس من ذلك فإن الرأسمالية كثيرا ما نسبت لنفسها فضائل الآلة»[3].

إن السؤال الحقيقي-عندما نقارن مضار الآلة بمساوئ الرأسمالية-هو

أيهما يمكن الاستغناء عنه (إن كان ذلك ممكنا). هذه هي المسألة التي يجاهد ممفورد للإجابة عنها. وقد استنتج أن الآلة محايدة، وأنها يمكن استخدامها للخير أو للشر، وأنها تستطيع أن تبث الحياة في العلاقة القائمة بين البيئة والحياة في عالمنا أو تدمرها. فإذا سلمنا بنتائجه فإننا مضطرون إلى أن نسأل: لماذا استخدمت الآلة أساسا لتسخير الطبيعة، ولماذا استخدمت على هذا النحو من القسوة والتبديد؟ قد يكمن الجواب في أفكارنا ومواقفنا تجاه الطبيعة كما ألمعنا في تحليلنا للثقافة اليهودية/ المسيحية. وقد يكمن أيضا في تنظيم مجتمعنا من الناحية الاجتماعية والاقتصادية.

لقد ألقى ممفورد والنقاد الآخرون اللوم على الرأسمالية لتسببها في مشكلاتنا الحيابيئية وذلك لعدة أسباب. وأقوى الحجج التي يسوقونها هي أن الرأسمالية-من الناحية المثلى-نظام المشروع الخاص والتحكم والربح، على حين أن علم الحيابيئية هو اهتمام عام، ولعله أكثر اهتماماتنا العامة أهمية. وبعبارة أخرى، فحين تعمل الرأسمالية على أكمل وجه، وبأقل تدخل، فإن كل القرارات الخاصة باستخدام الثروات وإنتاج السلع يصدرها، على نحو فردي خاص، من يملكون الثروات والسلع. وهم يتخذون قراراتهم في إطار ما سيحقق لهم أكبر قدر من الأرباح وحسب. وبطبيعة الحال يمكن أحيانا أن يقوم الربح الخاص بتلبية الاحتياجات العامة بل والحيابيئية، فبعض الشركات الخاصة هذه الأيام، على سبيل المثال، تجني كل أرباحها من إنتاج أجهزة وسلع لمكافحة تلوث البيئة وبيعها. غير أن نقاد الرأسمالية يذهبون إلى أن مثل هذه الحالات يمثل استثناءات من القاعدة، وهم يصرون على أن نظام الملكية والأرباح الخاصة هو نظام يعمل عادة ضد المصالح الاجتماعية أو العامة. وهم يذهبون إلى أن نظام الملكية الخاصة لا ينشغل على أكثر تقدير بالقضايا الاجتماعية أو العامة إلا حين يكون الربح الممكن تحقيقه من خلالها أكثر منه في النشاطات الأخرى. ويفضل هؤلاء النقاد أن يروا المشاريع والصناعة وقد كرست جهودها لتلبية الاحتياجات الاجتماعية طول الوقت، وليس حين تتاح فرصة للربح الأكبر وحسب.

ولقد ذهب المدافعون عن الرأسمالية أحيانا إلى أن المصلحة العامة تلبي على أكمل وجه عندما يسلك كل فرد بشكل مستقل عن الآخرين طريقا بحثا عن مصلحته الخاصة. وقد كتب فيلسوف الاقتصاد الاسكتلندي

آدم سميث في مؤلفه ثروة الأمم، عام 1776، يقول إن السوق الرأسمالية، التي تعمل وفق قانون العرض والطلب، تضمن دائما-وكأنها «يد خفية»-أن تكون الفائدة التي تعود على الأفراد وعلى الجماعة شيئا واحدا.

«إن كل فرد.... لا يقصد العمل من أجل المصلحة العامة كما أنه لا يعرف كيف يمكن أن يفعل ذلك.. .. فهولا يبغي سوى أمنه الخاص... . وربحه الخاص فحسب. وهو في هذا... مدفوع بيد خفية لتحقيق غاية ليست جزءا من مقصده... وهو باتباع مصلحته الخاصة يعمل من أجل صالح المجتمع بفاعلية أكبر مما لو قصد بالفعل أن يفعل ذلك [4]».

فأصحاب المصانع-حسب تصور آدم سميث-سيرغمون دائما على إعطاء المجتمع ما يريده بالضبط بالثمن الذي يرغب في دفعه، مادام كل المشترين والبائعين يتصرفون باستقلال وبأنانية. فحين يريد المجتمع مزيدا من القفازات، سترتفع أسعار القفازات، بحيث أن ناسا جددا سيدخلون الصناعة ويصنعون المزيد من القفازات، ومن ثم تنخفض الأسعار في نهاية الأمر. وعندما تنخفض أرباح القفازات عن الربح المتوقع من صناعة الأحذية فإن أصحاب مصانع القفازات سينتقلون بدافع من المصلحة الشخصية إلى صناعة الأحذية. ولكن أصحاب مصانع الأحذية الذين رفعوا أسعارهم إلى مستوى أعلى بكثير من سعر الطلب سيدفعهم إلى الإفلاس أولئك الصانعون الجدد الذين يبيعون بأسعار أقل. وأصحاب المصانع الذين يحاولون تخفيض أجور عمالهم سيفقدونهم لأنهم سيعملون في شركة أخرى ولن يستطيع أي صاحب مصنع أن يستمر في عمله إلا بقدر ما يظل ينتج ما يريده المجتمع بالضبط بسعر أعلى قليلا من التكلفة. أما التصادم بين أصحاب المصانع فمستحيل دائما، فإذا رفعوا الأسعار بشكل مصطنع فسوف يكون هناك دائما من يبيع بثمن أقل.

ولا بد أن أنموذج المشروع الرأسمالي الذي طرقه آدم سميث كان معقولا عام 1776 وإلا لما أخذ على محمل الجد. لقد كانت خطة متوازنة بشكل دقيق. وكانت فكرة قوانين السوق التي لا تقهر تبدو معقولة إلى أبعد حد بالنسبة للأوربيين الذين اعتادوا منذ عهد قريب النظر إلى الأرض والسماء على أنهما خاضعتان لقوانين الطبيعة الآلية التي تشبه الساعة الدقيقة. وقد خلبت تلك الفلسفة الباب أصحاب المصانع، لأنها جعلت من سلوكهم

الأناني فضيلة اجتماعية. بل يمكن القول إن فلسفة آدم سميث. كانت بمعنى من المعاني مطابقة للواقع. فالاقتصاد الصناعي كان في أول عهده في إنجلترا مكونا من عدد من أرباب الصناعات المتنافسين، وكانت التكنولوجيا بسيطة بحيث تسمح للعمال وأرباب الصناعات بتغيير عملهم عندما يتغير الطلب. وكان وجود عدد كبير من أرباب الصناعات في أي مجال يؤدي إلى زيادة حدة المنافسة. ولا بد أنه لاح لكثيرين من أصحاب المشاريع الصناعية الرواد هؤلاء أنهم كانوا يتصرفون وفق «القوانين الخفية» التي تمليها احتياجات المجتمع. لقد كانت الأسعار تتقلب تقلبا سريعا، و بدا وكأن الثروات وحظوظ الناس تتبعها في تقلبها، فكان الأفراد ينتقلون من الأسمال إلى الثراء وبالعكس.

على أن أنموذج آدم سميث للمجتمع الرأسمالي كان ينطوي على مشكلتين على الأقل. أولاهما أن افتراض تساوي القدرة على الشراء والبيع بين الجميع لم يكن ينطبق قط على العمال أو الفقراء، حتى لو كان منطبقا على عدد كبير من أرباب الصناعات. وثانيهما أن المنافسة النسبية بين أرباب الصناعات لم تدم طويلا. فبعض الرأسماليين ممن هم أكثر ثراء، استطاع أن يستخدم ثرواته وسلطته السياسية ومكانته لمنع التحديات التي قد يواجهها من الشركات الأكثر شبابا وجرأة. فتمكنوا من تثبيت الأسعار وادعاء زيادة نفقاتهم واحتكار الصناعة واستغلال الحكومة لتحقيق أغراضهم وإنه لما يدعو إلى السخرية أن أكثر الرأسماليين الأوائل نجاحا هم الذين قوضوا الرأسمالية المثالية. فبعد وقت من اقتراح آدم سميث مجتمعا تنظمه السوق الحرة دون أي تدخل من الحكومة، أقام أرباب الصناعات الناجحون حكومات قومية أقوى من تلك الحكومات. كان سميث قد شكا منها. واستغل أرباب الصناعات هذه الحكومات لإقامة البنوك وتقديم الأرض والثروات، وتقديم دعم لمصروفاتهم، وتقديم الحماية الجمركية، وحماية الشركات الكبرى من المنافسين المحتملين.

ولعله كان من الممكن لأنموذج آدم سميث أن ينجح لو أن كل فرد بدأ بكمية الأموال عينها. ولو أنه أصبح من المستحيل تماما على الأثرياء المؤقتين أن يصبحوا أثرياء دائمين بتحويل أموالهم إلى قوة سياسية. ولكن لم يبدأ الجميع على قدم المساواة، ولم تكن السوق هي المنظم الوحيد أو المصدر

الوحيد للسلطة. والواقع أن المجتمع الرأسمالي لم يكن قط مجتمع منتجين متساوين مستقلين. ففي أيام آدم سميث كانت هناك احتكارات. (وقد ألف كتابه في واقع الأمر لمعارضة احتكارات شركات مثل شركات تجارة الهند الشرقية والغربية).. ومنذ ذلك الوقت كانت هناك احتكارات. ولو وجدت سوق حرة تتاح فيها فرصة متكافئة لكل فرد للبحث العلمي وبراءات الاختراع والصناعة والمصارف، يضاف إليها (في هذه الأيام) وسائل الدعاية والإعلان، لأمكن منع التراكمات الخيالية للسلطة في يد الأقلية. ولكن هذا ما لم يسمح الفائزون بوقوعه قط.

وعلى ذلك فعندما نتحدث عن الرأسمالية في العالم الحقيقي يجب أن ننظر إلى تأثيرات الفروق الطبقية واللامساواة والتركيز الاقتصادي. وليس بوسعنا أن نظل موقنين بأن يد السوق الخفية ستسعى إلى خلق الانسجام بين المصالح الأنانية والمصالح العامة.. إن الربح الخاص لم يعد ربح كل واحد منا مستقلا عن الآخر (وأشك أنه كان كذلك في يوم من الأيام) فالربح الخاص هو ربح الأقلية التي يملك أعضاؤها معظم الأسهم أو يديرون مجالس إدارات الشركات الكبيرة. ويجب أن نسأل إن كان هؤلاء الذين يديرون هذه الشركات يعملون من أجل صالحنا عندما يعملون من أجل صالحهم هم. وإنه حقا لسؤال مختلف كل الاختلاف.

الحيابيئية والرأسمالية المثلى

قبل أن نحاول أن نجيب عن هذا السؤال ينبغي أن ننظر إلى بديل آخر- ماذا لو استطعنا أن نجعل أنموذج آدم سميث فعالا؟ وليس يعنينا ها هنا أن الأنموذج ليس فعالا الآن وأنه لم يكن كذلك قط في الماضي، فمن الممكن، نظريا على الأقل، أن نصلح المجتمع الحالي بأن نجعله أكثر رأسمالية مما هو حاليا. وهذا ما يقترحه بعض الفلاسفة والسياسيين المحافظين. والواقع أن كثيرا من التشريعات وقرارات المحاكم لتحطيم الاحتكارات منذ نهاية القرن التاسع عشر كان يهدف إلى تحقيق هذه الغاية. فماذا لو وجدنا طريقة مضمونة لتجنب التركيز الاقتصادي، ولإعطاء كل فرد فرصة متساوية نسبيا لكي يحقق الثراء، وطريقة تضمن أن كل جيل سيبدأ من النقطة نفسها تقريبا (بفرض ضريبة ميراث تصل إلى 100 ٪). سيكون بوسعنا على

الأقل، عندئذ، أن نرغم كل مصنع أو فرع من الشركات الكبرى على أن يصبح مستقلا، وأن نلغي المساعدة التي تقدمها الحكومة أو ترغمها على تقديم المساعدة للأعمال التجارية الصغيرة بالحماس نفسه الذي تساعد به الشركات العملاقة التي تعمل في أبحاث الفضاء. وحتى نكون أكثر تحديدا: ماذا لو أن شركة جنرال موتورز لم تكن تستطيع أن تصنع سوى السيارات فحسب، أو أن كل مصنع من مصانع شيفروليه كان مستقلا، وأرغم على التنافس مع المصانع الأخرى للحصول على العمال والصلب، ماذا لو كان لا يزال في وسع الشركة الصغيرة التي تملك الأفكار والطاقة، أن تخوض ميدان صناعة كبيرة دون أن تواجه جبروت الشركات الكبرى العملاقة؟

في مثل هذا المجتمع قد يكون من الأيسر تلبية احتياجات اجتماعية معينة. وسوف يستحيل على أرباب صناعة السيارات التآمر ضد مطالبة الجمهور بمحركات أنظف. ولن يكون بوسعهم شراء الاختراعات المفيدة اجتماعيا يهدف تدميرها وحسب. وقد لا تكون لديهم الموارد الكافية لإنفاق الملايين بهدف طرد المنافسين الأكثر كفاءة، وإن كانوا أقل ثراء، من السوق عن طريق الدخول في قضايا تكلف الكثير(ولا يقدر على خسارتها سوى العمالقة) أو عن طريق تخفيض أسعار السلع موضوع التحدي لمدة مؤقتة. فمن المؤكد أن قدرا أكبر من المنافسة سيجعل الشركات أكثر استجابة للاحتياجات المتغيرة لدى الجماهير.

ولكن ثمة مشكلة في هذا المجتمع الرأسمالي الأمثل تتغلغل حتى جذوره. فكلما كانت كل وحدة أو شركة أو فرد أكثر مساواة وأكثر منافسة وأكثر استقلالا، ازداد لجوءها إلى تبديد جهودها في ازدواجية عقيمة، وإلى استهلاك الموارد العامة. ولنضرب مثلا بسيطا: فلنتخيل حقلا يستعمل مرعى يملكه سكان قرية في العصور الوسطى. في هذا المجتمع السابق على الرأسمالية كان القرويون في كثير من الأحيان يتخذون كل القرارات المهمة بخصوص استخدام المرعى جماعيا لأنهم كانوا يرون أن الجماعة بأسرها مسؤولة عن الأرض. ذلك أن أرض المرعى

تعد موردا عاما، بل إنها كانت تسمى عادة «(الأرض) المشتركة أو المشاع» The Commons. وحتى لو كان كل فلاح يمتلك أبقاره الخاصة، فإنهم مع هذا

كانوا يتخذون قرارات جماعية. وعلى سبيل المثال فهم قد يتناوبون في إرجاع كل البقر من المرعى، متجنبين بذلك أي ازدواج في الجهد لا ضرورة له. وقد يتفقون أيضا بشأن بعض الإجراءات لمنع تآكل التربة، وقد يتفقون على تحديد اكبر عدد ممكن من البقر لكل قروي. بالاختصار، فإنهم ينظمون أنفسهم للحفاظ على المرعى: موردهم الثمين المحدود.

ولنتخيل كيف تكون الحال لو فكر هؤلاء القرويون مثل الرأسماليين المحدثين، بحيث يبحث كل منهم عن ربحه الخاص وعن تحقيق المزايا من خلال المنافسة. ففي غياب تنظيم مشترك سيدرك كل قروي أن من مصلحته الشخصية زيادة عدد البقر الذي يمتلكه. وكل بقرة إضافية ستكون عبئا إضافيا على المرعى المحدود، وسيشترك المالك مع كل القرويين الآخرين معه في العبء، ولكنه وحده سيحصل على الربح الذي سيحققه من البقرة الإضافية. وبقول آخر، فإن المصلحة الخاصة سوف ترغم كل قروي على أن يربي أكبر عدد ممكن من البقر. ولكن المصلحة العامة مع هذا ستملى بعض القيود بخصوص عدد البقر لمنع استنفاد المورد وإذن لو أن كل شخص تصرف في إطار الربح الخاص وحسب، لأصبح في الأرض المشاع. في نهاية الأمر عدد من الأبقار أكبر مما يمكنها أن تطعمه. وسيجوع القطيع في النهاية. صحيح أن كل قروي سيدرك الكارثة التي ستحيق به على المدى الطويل، ومع هذا فسيلوح له أن من مصلحته الشخصية أن يحصل على المزيد بقدر الإمكان. ولو لم يفعل، لقام بذلك شخص آخر.

إن الربح الخاص هو دائما خسارة عامة، حينما تكون الموارد محدودة. وحتى في مجتمع رأسمالي أمثل، حيث يكون لكل شخص القدرة الاقتصادية نفسها، سيحقق كل فرد من الأرباح ما يزيد عن خسائره الشخصية باستنزاف الموارد المشاعة.

فلننظر إلى الطبيعة بوصفها أرضا مشاعا: إن السمك في البحار، والأشجار في الغابة، والبترول والغاز في باطن الأرض، والموارد المعدنية كلها معرضة للانتهاء-(وهذا ما لم ندركه) إلا مؤخرا. ولكنها مع هذا تستغل استغلالا خاصا وبشكل تنافسي. وقد أدركت شركات صيد الحيتان لعدة سنوات أن الحوت قد بدأ ينقرض. ولكن لأن كل شركة تتصرف باستقلال، فقد عجزت عن أن توقف الانقراض النهائي لمصدر ربحها. إنها في الحقيقة

لا تزال مستمرة في القضاء على نفسها لأنها تحاول الحصول على أقصى ربح قبل فوات الأوان. إنها تعجّل بنهايتها، لأنه أمر مربح لكل شركة (على حدة) أن تفعل ذلك.

إن الاستغلال الخاص والملكية الخاصة في الإطار الحيابيئي هو تدمير «للأرض المشاع». وتكاليف النضوب أو التلوث أو الانقراض الاجتماعية يتقاسمها الجميع دائما، أما الربح الخاص فلا مقاسمة فيه أبدا. ولذا فإن من مصلحة المشروع الخاص دائما أن يكون مبددا.

لقد أدركنا مؤخرا أن الطبيعة قد تنضب مصادرها، وأنها ميراث ثابت للجميع. ولكن من العسير علينا أن ننظر إلى الأرض وحيوانات الصيد ومصادر الطاقة والموارد المعدنية بوصفها ملكية عامة مشتركة. ففي المجتمع الرأسمالي الحديث-وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية-كل شيء ملكية خاصة. وحتى الموجات اللاسلكية تشترى وتباع-وفيما عدا محطة أو محطتين عامتين. ولكن حتى الأمريكيين أنفسهم كانوا، منذ زمن ليس بالبعيد، يفكرون أساسا في إطار فكرة الأرض المشاع. فبالرغم من أن أمريكا، حينما كانت بعد مستعمرة إنجليزية، كان يجري استغلالها بسرعة من جانب الأفراد والشركات الخاصة، فإن الجمهورية الشابة احتفظت بتراث سابق يسميه المؤرخ هنري ستيل كوماجر Henry Steel Commager «الإخلاص للكومنولث: أو الثروة العامة»(*)

كان الإخلاص للكومنولث هو الذي ألهم جيل الآباء المؤسسين، لقد كان الإحساس بالالتزام تجاه الأمة الجديدة والبشرية والأجيال المقبلة هو رائد فرانكلين وواشنطن وجيفرسون وهاملتون وجون آدمز وتوم بين وجون جاي وجيمس ماديسون وغيرهم ممن يعدون الآن جزءا من التراث الأمريكي الخالد. لقد وهبوا أنفسهم شبابهم الباكر لخدمة (المصلحة) العامة، وبذلوا طاقاتهم ومواهبهم وثرواتهم في خدمته. أما السياسيون والموظفون والحكوميون فيعملون في هذه الأيام لصالحهم الشخصي بكفاءة: وإنه لمن المفيد أن نتذكر أن جورج واشنطن اضطر إلى أن يقترض 500 دولار ليحضر حفلة تنصيبه رئيسا، وأن جيفرسون مات مفلسا بعد خمسين عاما من

(*) تعني كلمة «كومنولث» الإنجليزية جمهورية أو دولة ديمقراطية، كما تعني حرفيا الثروة العامة أو المشتركة، والمؤلف يستخدم كلا المعنيين.. (المترجم)

الخدمة العامة... وأن توم بين الذي خدم بلاده بإخلاص كما خدم فرنسا، مات فقيرا... وأن مجتمعا استبدت به فكرة الدفاع عن المشروع الخاص لا يمكنه أن ينشئ جيلا يكرس نفسه للمشروع العام. وبدون هذا الإخلاص تتم خيانة المصلحة العامة (الكومنولث)، ومن ثم تضيع»[5].

الحيابيئية والرأسمالية الحديثة

يكفينا هذا القدر من الحديث عن الرأسمالية المثلى و «الأنانية المثلى». ولنعد إلى تساؤلنا السابق عن إمكانية الاهتمام بالصالح الاجتماعي والحيابيئي العام في ظل الرأسمالية الحديثة. فقد نستنتج مما قلناه لتونا عن المثل الأعلى لمنتجين يحظون بالدرجة نفسها من الاستقلال، إننا الآن في وضع أفضل نظرا لوجود درجة أعلى من التركيز الاقتصادي. لقد تغلبنا على مشكلة القرويين المعزولين الذين يعيشون على الأرض المشاع. فوحدات المجتمع الحديث الاقتصادية (في معظم الأحيان) وصلت إلى درجة من التنظيم والتعاون كان آدم سميث سيعده مستحيلا بمثل-ما هو غير مرغوب فيه. فبدلا من وجود آلاف من صناع السيارات الذين تستعر المنافسة بينهم، والذين يبددون الموارد العامة بسبب ازدواج الجهود، لدينا الآن ثلاثة فقط لهم ثقلهم، ولا يستحق سواهم ذكرا. وبدلا من مئات الشركات التي يتشابك سلوكها عند كل منعطف، لدينا الآن شركة تليفونات واحدة[*]. وخلاصة القول إننا تجنبنا بعض التبديد الخرافي للموارد الذي كان يمكن أن يحدث، بل حدث حقا إلى حد ما، في داخل إطار مثال آدم سميث الأعلى الذي يتضمن كثيرا من المتنافسين المستقلين.

ولعله كان من الممكن لأحد علماء الحيابيئة أن يخبر آدم سميث بأن التركيز الاقتصادي كان أمرا محتوما. فعلماء الحيابيئة المحدثون يدركون على الأقل أن الاحتكارات تحل عادة محل الوحدات المتنافسة الصغيرة:

«إن من أحجار الزاوية في نظرية الحيابيئية مبدأ الاستبعاد من خلال التنافس. هذا المبدأ يقول ببساطة إن الأنواع المتنافسة لا تستطيع أن تتعايش إلى ما لا نهاية. فإذا كان نوعان يتنافسان على مورد شحيح، فسوف يتم

(*) قامت الولايات المتحدة مؤخرا بتغيير هذا الوضع إذ أصبح هناك أكثر من شركة تليفونات تتنافس فيما بينها. (الترجمان)

القضاء على واحد منهما، إما بإرغامه على أن يخرج من النسق الحيابيئي، أو بإرغامه على استخدام مورد آخر... ويبدو أن الشواهد تدل، المرة تلو الأخرى، على أن المنافسة تقلل من علو المتنافسين...

إن التنافس في الأنساق الاقتصادية له التأثير نفسه في التنافس على الإنسان الحيابيئية. فهو يقلل عدد المتنافسين، ويرغم المنتجون الأكثر كفاءة والأكثر حجما من هم أقل منهم كفاءة وحجما على الإفلاس أو يقومون بشراء مشروعهم كله، الأمر الذي يفضي إلى الاحتكار... ويستمر عدد المتنافسين في التناقص، أما الأسعار والأرباح فتستمر في الزيادة، ويصبح من، الأصعب إن لم يكن من المستحيل، إدارة الشركات الكبرى أو تجمعات الشركات بكفاءة»[6].

وكانت هذه العملية على وشك الاكتمال في الولايات المتحدة الأمريكية عند نهاية القرن الماضي. وكان كل المطلوب في العقود الأولى من القرن العشرين هو أن تقوم الشركات الكبرى بإقناع الحكومة الاتحادية بتثبيت وضعها المهيمن عن طريق إنشاء لجان تنظيمية لتأديب المتنافسين الناشئين. ولقد بين المؤرخ جابريل كولكو Gabriel Kolko في كتاب رائع أسمه النزعة المحافظة أن هذا هو ما حدث بالضبط. إذ أنشأت إدارات تيودور روزفلت وودرو ويلسون، تحت ستار تنظيم الأعمال الاقتصادية، لجانا أعطت الشركات الاتحادية الكبرى الاحتكارات التي لم تعد قادرة على الحصول عليها بجهدها الخاص نتيجة لترهلها المفرط.

ومع نشوب الحرب العالمية الثانية أصبحت الشركات الاتحادية الأمريكية «عامة» من ناحية سلطتها ومسئوليتها. وقد تمكنت، بمساعدة مفوضي اللجان في واشنطن، من تجنب معظم تجاوزات الرأسمالية التنافسية (ونقائصها). لقد خططوا للإنتاج والمبيعات مثلما تفعل الحكومات في اسكندنافيا، وكثيرا ما يكون تحت تصرفها قدر أكبر من الموارد. وأصبح من الممكن الحديث من جديد عن الأرض المشاع التي تتحكم فيها هذه الشركات الاتحادية وتديرها. وموطن الاختلاف الوحيد-وهو اختلاف جوهري-أن هؤلاء المستحوذين على الاعتمادات الحكومية وعلى الموارد المشتركة خاضعون للملكية الخاصة، ويعملون على هذا الأساس. إنهم على الأقل يديرون الثروة العامة بالإجماع، ولكن بهدف واحد هو زيادة أرباحهم الخاصة.

لمزيد من الاطلاع

ثمة بضعة كتب تعد مداخل رائعة للغاية لتاريخ استخدام الإنسان للطاقة، فهناك كتاب كارلو م. سيبولا Carlo M. Cipolla التاريخ الاقتصادي لسكان العالم The Economic History of World Population الذي يقدم تاريخا للطاقة ونمو السكان في العالم. وهو كتاب موجز بشكل يصعب تصديقه مليء بالاستبصارات النظرية والتعيمات الإحصائية. أما كتاب فريد كوتريل Fred Cottrel الطاقة والمجتمع Energy and Society فيعالج بشكل تدريجي متمهل تأثير الثورة الصناعية. وكتاب سيبولا قبل الثورة الصناعية: المجتمع والاقتصاد الأوربيان 1000-1700 : Before the Industrial Revolution 1000-1700 European Society and Economy وكتاب فرنان برودل Fernand Braudel الرأسمالية والحياة المادية 1400-1800 Capitalism and Material life 1400-1800 وكتاب لويس ممفورد lewis Mumford التقنية والحضارة Technics and Civilization كلها مفيدة أعظم الفائدة.

وثمة مقدمات أخرى لتاريخ التكنولوجيا والتصنيع ذات قيمة عالية (بجانب ما أوردناه في نهاية الفصل الرابع عشر، منها كتاب فريدريك كليم Friedrich Klemm تاريخ التكنولوجيا الغربية A History of Western Technology وكتاب صمويل ليلى Samuel Lilley الناس والآلات والتاريخ Men, Machines and History وكتاب اس. جيديون S. Gedion المكننة تتولى القيادة Mechanization takes Command وبعد كتاب ملفن كرانز برج Melvin Kranzberg وجوزيف جايز Joseph Gies بعرق جبنيك By the Sweat of Thy Brow مدخل جيد إلى دراسة الآلات والعمل. وكتاب توماس بارك هيوز Thomas Parke Hughes تطور التكنولوجيا الغربية منذ عام 1500 The Development of Western Technology Since 1500 يضم مجموعة ممتازة من المقالات العلمية. أما كتاب التنج أ. موريسون Elting E. Morison الناس والآلات والأزمنة الحديثة Men, Machines and Modern Times فيناقش على نحو خلاق ثقافة المكننة. وقد جمع آرثر أولويس Arthur O. Lewis الأصغر في كتابه عن الرجال والآلات of man and Machines آراء مختلفة عن الآلة.

وثمة كتب أخرى مفيدة عن تاريخ الرأسمالية (إلى جانب ما أوردناه في نهاية الفصل الرابع عشر) هي كتاب إمانويل والوستين Emmanuel Wallerstein

النظام العالمي الحديث: الزراعة الرأسمالية وأصول الاقتصاد العالمي الأوربي في القرن السادس عشر The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century وكتاب كريستوفر هل Christopher Hill من حركة الإصلاح إلى الثورة الصناعية Reforming to Industrial Revolution وكتاب أريك هوبسبون Eric Hobsbawn الصناعة والإمبراطورية Industry and Empire أما كتاب و. أ. هندرسون W. O. Henderson الثورة الصناعية في القارة: ألمانيا وفرنسا وروسيا 1800-1914 The Industrial Revolution on the Content: Germany, France, Russia, 1800-1914 فهو أصلح لأن يكون مدخلا.

وإذا أراد القارئ الاطلاع على المناقشات الحديثة عن الطاقة والنمو الاقتصادي فعليه الرجوع إلى دراسة منتدى روما الشهير من إعداد دونيللا هـ. ميدوز Donella H. Meadows وآخرين وتسمى حدود النمو The Limits to Growth وكتاب جون كينيث جالبريث John Kenneth Galbraith الدولة الصناعية الجديدة The New Industrial State ومجموعة المقالات في النمو الاقتصادي في مقابل البيئة Economic Growth Versus the Environment بإشراف و. أ. جونسون W. A. Johnson وجون هاردستي John Hardesty وكتاب الجدل حول النمو الاقتصادي The Economic Growth Controversy بإشراف أندور وينتراوب Andrew Weintraub وإيلي شفارتز Eli Schwartz و. ج. ر يتشارد آرنسون J. Richard Aronson.

وإذا أراد القارئ الاطلاع على المناقشات عن الرأسمالية والطاقة والبيئة فيمكنه الرجوع إلى كتاب ماثيواديل Matthiew Edel الاقتصاديات والبيئة Economies and the Environment وكتاب وليم كاب Willian Kapp التكاليف الاجتماعية للمشروع الخاص The Social Costs of Private Enterprise وكتاب روبرت هايلبرونر Robert Heilbroner حضارة العمل الحر في أفول Business Civilization in Decline وكتاب باري وايزبرج Barry Weisberg حالة مستعصية: حيابيئة الرأسمالية Beyond Repair: The Ecology of Capitalism

السياق التاريخي
للعالم الحديث المبكر: 1500 - 1800

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
	الظام العائلي 1400-1700	انهيار الإمبراطوريات الهندية الأمريكية قبل 1500
	ارتفاع أجر العامل 1450	تدمير الإمبراطوريات الهندية الأمريكية بالجيوش والأوبئة بعد 1500
مكيافي 1469-1527 (الأمير 1513)	تفوق البحرية الغربية بعد 1500 نشأة الرأسمالية بعد 1500 التضخم المخيف 1500-1650	
مارتن لوثر 1509-1546	الشركات المساهم 1550	استخراج الذهب والفضة والاستيلاء عليهما 1500-1650
جون كالفن 1509-1564 1500-1650	هبوط الأجور ومستوى المعيشة	
سيرفرنسيس بيكون 1561-1626	«الثورة الصناعية الأولى» الإنجليزية 1540-1640	الاستعمار الأوربي الشمالي، سكان أيبريا يفقدون الاحتكار 1600- 1648
شيكسبير1564-1616 (عطيل 1604)	النزعة الرأسمالية التجارية 1600-1789	
هوبز 1588-1679 (التنين 1651)	الحرب الأهلية الإنجليزية 1640-1649	
	هبوط الأسعار والأرباح، ارتفاع الأجور 1650-1760	الهيمنة الإنجليزية 1655-1763
لوك 1632-1704 (المقالان 1690)	«الثورة الإنجليزية المجيدة» 1689	
الثورة الزراعية 1700-1800	الإمبراطورية الهندية الإنجليزية والقطن بعد 1763	
آدم سميث 1723-1790 (ثروة الأمم 1776)	التصنيع، ارتفاع الأسعار والأرباح والإنتاج، ثبات الأجور 1750-1850	إعلان الاستقلال 1776
	الثورة الفرنسية 1789-1800	زيادة مزارع العبيد للقطن بعد 1792
	محلج ويتني للقطن 1792	سيمون بوليفار 1783-1830

هوامش الفصل السادس عشر

(1) Lewis Mumford, Technics and Civilization, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1934, 1963, p. 51.

(2) Ibid., p. 14-16.

(3) Ibid., p. 27.

(4) Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, ed. Edwin Canna, New York: Modern Library, 1937, Book IV, Chapter 11, p. 423.

(5) Henry Steele Commager, America's heritage of Bigness, Saturday Review 4 July 1970, p. 12.

(6) Bertram G. Murray, Jr., What the Ecologists Can Teach the Economists, New York Times Magazine, 10 December 1972, pp. 64-65.

الباب الخامس
العالم الحديث
من عام 1800 ـ الوقت الحاضر

17 الاقتصاد والمدينة الفاضلة: أصول الاشتراكية

تستدعي كلمتا «الاشتراكية» و «الشيوعية» عند الغالبية العظمى من الأمريكيين صور البوليس السري الروسي، وحكومات الحزب الواحد، وصحف ووسائل الإعلام التي تديرها الدولة، ومعسكرات الاعتقال المخصصة للمثقفين، والتلقين العقائدي الذي يتنكر في صورة تعليم. كما أن الأساطير الأمريكية تجعل الرأسمالية مرادفة للحرية، والاشتراكية مرادفة للطغيان. والأمر الذي يغيب عن معظم الأمريكيين-في هذا التداعي-هو التنوع الهائل في الاشتراكية والشيوعية. وسنعمل في هذا الفصل على استكشاف بعض جوانب هذا التنوع ببحث أصول الفكر الاشتراكي والشيوعي من الثورة الفرنسية عام 1789 إلى البيان الشيوعي عام 1848.

ويركز هذا الفصل على المفكرين وأصحاب النظريات لا لأننا نعتقد بأن الاشتراكية حسنة نظريا وسيئة عمليا (كما يذهب الكثيرون)، بل إننا نرى أن النظريات الجيدة تقبل التطبيق وإلا لما كانت نظريات جيدة. وإنما نعتقد أن الاشتراكية بدأت

نقدا للتصنيع الرأسمالي في تلك الفترة، وأنها طورت بديلا نظريا قابلا للتطبيق. غير أن هذا البديل لم يوضع موضع التجربة بعد (اللهم إلا على نحو تمهيدي في بلاد كألمانيا والسويد)، لأنه يتوقف على اكتمال نضج الرأسمالية.

الاشتراكية حلما

«تطلق الغالبية العظمى من الناس في العالم اليوم على حلمها اسم «الاشتراكية»»[1]. وتحفل أغاني الحركة الاشتراكية وقصصها بصور الأحلام: أحلام السلام والعدل، أحلام الشهداء الذين سيبعثون من جديد، أحلام الوعد والأمل، أحلام اللبن والعسل. وهي دائما أحلام مستقبل يفضل الحاضر. وقد ترجع هذه إلى الحلم العبراني القديم بأرض الميعاد أي بزمن آت «يقيم فيه الذئب مع الحمل، ويرقد النمر مع القطة، ويرعى العجل مع الشبل».

ومنذ أن تخلى العبرانيون عن شعورهم التليد بالزمن الدوري وتخيلوا زمنا مستقيما بتجلي من خلاله الوحي الإلهي ويتحقق، صار الحلم قوة عظيمة في الثقافة اليهودية/ المسيحية. ولكن إذا كان العبرانيون قد اخترعوا المستقبل، فإن اليونانيين الأقدمين اخترعوا فكرة المدينة الفاضلة أو اليوطوبيا Utopia. (والواقع أن الإنجليزي سير توماس مور Sir Thomas More هو الذي نحت هذه الكلمة سنة 1516 للتعبير عن رؤياه المستقبلية. ويستند عنوان العمل الذي كتبه إلى توريه، فالكلمة مشتقة من كلمة إيوطوبيا Eutopia، اليونانية التي تعني «الموضع الفاضل والكلمة اليونانية الأخرى «أوطوبيا Outopia التي تعني «اللامكان») وقد كانت معظم المدن اليونانية الفاضلة- مثل مدينة أفلاطون-بلا مواربة محافظة غير أن واحدة منها على الأقل، هي جزيرة الشمس لأيامبولوس Iambulos طرحت فكرة، أضحت بعد وقت طويل جزء أساسيا من الحلم الاشتراكي، وفحواها أن من شأن الوفرة أن تقضي على الطغيان وتخلق إنسانية جديدة.

وقد عادت الأحلام بالمدنية الفاضلة إلى الظهور باضمحلال الإقطاع وظهور الرأسمالية. ففي القرن الثاني عشر في جنوب فرنسا سار فقراء ليون خلف التاجر بيير فالد Pierre Wald الذي وهب ثروته للفقراء، وراح

يبشر بشيوعية مسيحية بدائية. وقد نادى أتباعه (الفالديون) Waldensiars وجماعة مماثلة من آلبى Albi (الألبينيون) Albigensians بالوقوف ضد الملكية الخاصة وثروة الكنيسة. وكانوا يحلمون-بوصفهم أخوة-«الروح الحية» وأخواتها-ببدء عهد جديد من المحبة، هو ملكوت الروح القدس. وفي القرن الرابع عشر في إنجلترا ألهمت أفكار جون ويكليف Wycliffe فلاحي لولارد، بزعامة وات تيل Wat Tyler المطالبة بإلغاء المكوس الإقطاعية. وكان للاهوتي الراديكالي يان هوس Jan Hus تأثير مماثل في بوهيميا.

وبحلول القرن السادس عشر استطاع اللاهوتي الراديكالي أن يكسب الجماهير إلى صفوفه، وبخاصة بعد أن أدى خروج مارتن لوثر Martin Luther على روما إلى إتاحة الفرصة للآخرين كيما يسيروا خطوة أخرى في هذا الطريق. فتزعم توماس مونتسر Thomas Muntzer الفلاحين الألمان ضد لوثر، وضد الكنيسة المجددة والأمراء والنبلاء، داعيا إلى الثورة وإلغاء الملكية. وإذا كانت المدينة الدنيوية الفاضلة، التي دعا إليها مونتسر، وكذلك مهارته التنظيمية وأهدافه الشيوعية، قد وضعته في طليعة رواد الحركة الاشتراكية (كما قال الماركسي كارل كاوتسكي Karl Kautsky بعد ذلك بزمن طويل) فإنه قد واجه المشكلات نفسها التي ظل الحالمون الاشتراكيون يواجهونها خلال الأربعمائة سنة التالية على الأقل. فقد استجاب له الفلاحون حينما قال: «إن جراثيم الربا والسرقة واللصوصية هي سادتنا وأمراؤنا، الذين اتخذوا من بني البشر أملاكا لهم... إن هؤلاء اللصوص يستغلون الشريعة لكي يمنعوا غيرهم من السرقة». ولكنهم انفضوا عنه عندما دعا إلى إلغاء الملكية الخاصة إذ كان هؤلاء الفلاحون يريدون أرضهم، لا الملكية العامة. إن الفلاحين، الذين أرهقتهم المكوس الإقطاعية (التي اشتدت وطأتها كما رأينا) سعوا إلى إنهاء الإقطاع واستعادة مزارعهم. ولكنهم لم يكونوا يريدون إلغاء الملكية الخاصة، بل أرادوا أن يكون لهم نصيب فيها.

وبعد أكثر من ثلاثمائة عام قال ماركسي إن الوقت لم يكن مهيئا للاشتراكية في القرن السادس عشر(كما لم يكن في روسيا في القرن التاسع عشر)، وذلك لأن الثورة البورجوازية لم تكن قد حدثت بعد فحلم الملكية الجماعية كان يمكن أن يجتذب مثقفين من أمثال مونتسر، لكن التكنولوجيا البورجوازية، في صورتها الشاملة، لم تكن بعد قد جعلت تأميم

الصناعة ضرورة واضحة-ومن المؤكد أن هذا لم يكن واضحا للفلاحين بالذات. وهكذا وقع مونتسر في الفخ الذي وقع فيه الحالمون المتعجلون، ومنهم لينين، ومن يسمون بالاشتراكيين في الدول المتخلفة اليوم. وقد وصف أنجلز المشكلة على النحو التالي:

«إن شر ما يبتلي به زعيم حزب متطرف هو أن يضطر إلى الاستيلاء على السلطة قبل أن تكون الساعة مواتية لسيطرة الطبقة التي يمثلها ولاتخاذ الإجراءات التي تقتضيها سيطرة الطبقة... . إن ما يمكنه أن يفعله يتناقض مع كل مبادئه ومواقفه السابقة ومع المصلحة المباشرة لحزبه، وما ينبغي أن يفعله مستحيل. فهو باختصار مضطر لا إلى تمثيل حزبه وطبقته، بل إلى تمثيل الطبقة التي تهيئها حركته للحكم»(2).

وهكذا فإن كل ما فعله مونتسر في القرن السادس عشر، والحفارون الإنجليز في القرن السابع عشر، والشيوعيون الفرنسيون في القرن الثامن عشر، هو المساعدة على توسيع نطاق الهجوم الذي شنته الثورة الرأسمالية البورجوازية على الإقطاع، رغم كفاحهم المضني لتخطي هذه الثورة. فنضوج الرأسمالية هو الشرط الأساسي المسبق للحلم الاشتراكي.

الثورة البورجوازية والشيوعيون: مؤامرة بابيف

سبق أن تحدثنا عن رد الفعل لدى الحفارين الإنجليز إزاء الثورة البورجوازية في القرن السابع عشر. فقد هللوا لدعوة الطبقة الوسطى إلى الحريات السياسية والتمثيل النيابي والنظام البرلماني وحق الاقتراع، ولكنهم شككوا في معنى المساواة السياسية التي لا تقوم على مساواة اجتماعية واقتصادية. وقد سهلت راديكاليتهم على طبقة أصحاب الأعمال الإنجليزية تصفية العقبات التي وضعها في طريقهم الإقطاع والملوك. وبهذا يكونون قد ناضلوا-رغم أنوفهم-في سبيل تحقيق مجتمع رأسمالي بورجوازي.

وعلى هذا النحو ذاته تكاتف الراديكالون الفرنسيون في نهاية القرن الثامن عشر للكفاح في سبيل أهداف سادتهم القادمين، في الفترة من 1789 إلى 1794، ازدادت الثورة الفرنسية العظمى جنوحا إلى اليسار وإلى الشعب، ولكنها لم تكن ثورة اشتراكية ألبته، إذ ظل المحامون من الطبقة الوسطى وأصحاب الأعمال والمهنيون مع فئة قليلة من أحرار الأشراف،

قابضين على دفة الأمور في أشد أيام 1793-1794 راديكالية. ولكن فقراء باريس تمكنوا من تذكير مختلف المجالس الثورية باحتياجاتهم عن طريق النشاط السياسي المنظم والاضطرابات. وأما الفلاحون فكان الكثيرون منهم قد قنعوا إلى حد معقول منذ أغسطس 1789، بإلغاء الالتزامات الإقطاعية. غير أن الجمعية التأسيسية (1789-1791) والجمعية التشريعية (1791-1792) تصرفت بطريقة أشبه بأساليب رجال الأعمال عندما باعت أراضي الكنيسة وطالبت الفلاحين بسداد ثمن الأرض التي يفلحونها لسادتهم الإقطاعيين القدماء. ويسرت الجمعية الوطنية (1792- 1795) شروط السداد، ولكنها أثقلت كواهل الفلاحين بالحرب الأوربية وأعدمت مليكهم المحبوب لويس السادس عشر. (وقد أيد كثير من الفلاحين الإعدام، برغم نزعتهم المحافظة التقليدية، ولكنهم لم يتحملوا مصادرة المواد الغذائية خلال الحرب من أجل باريس). ومن جهة أخرى، استفاد فقراء باريس بالمصادرة التي عصمتهم من الموت جوعا، كما استفادوا برفع أسعار بعض السلع إلى أقصى حد، وبدستور 1793 الذي منحهم حق الاقتراع لأول مرة.

وربما كان خوض الحرب عندئذ ضروريا للحيلولة دون إخفاق الثورة. فلولاها لفرض ملوك أوربا الملكية على فرنسا مرة أخرى على سبيل الانتقام (حتى بعد إعدام لويس في يناير 1793). ولكن الحرب التي كانت ضرورية قضت على الثورة، وخلق استنزاف الجند والأقوات والطاقات مجتمعا مطبوعا بالطابع العسكري [مما جعل الناس في عام 1794 يترحمون على العهد البائد] وكان المجتمع الثوري الفرنسي أثناء سني الحرب قد تحول (كما تتحول المجتمعات الحديثة في زمن الحرب منذ ذلك الوقت) إلى دولة محاربة تشبه الثكنة العسكرية تعتني بجنودها وترغم أغنى الأغنياء وأشد المتقاعسين على المساهمة بنصيبهم، وحتى لو كان ذلك بالعنف والإرهاب من جانب السلطات الرسمية. وقد وافق بعض راديكالي الطبقة الوسطى. على المساواة الفجة التي ولّدها الإرهاب، وعلى الإحساس بالرسالة القومية التي كانت تزكي هذا الاتجاه. لكن إخفاق لجنة الأمن العام الحاكمة، بقيادة روبسبيير في تطبيق دستور 1793، وشروعها في التهام أبناء الثورة والملكيين على السواء، جعلها تواجه معارضة الزعماء الشعبيين من اليسار والعناصر الأشد اعتدالا من اليمين. ثم أعدم روبسبيير ذاته في خريف عام 1794،

وبذلك انتهت الثورة وجاء الإرهاب الأبيض المناهض للثورة في أعقاب إرهاب روبسبير الثوري الأحمر؛ فحل دستور1795 المحافظ محل ميثاق 1793 الراديكالي المعطل. وحلت حكومة «الإدارة» المستهترة الفاسدة (1795-1799) محل ثوريي الجمعية الوطنية الراديكاليين.

وكان جراكسوس بابيف Gracchus Babeuf أحد الراديكاليين الذين ابتهجوا بسقوط روبسبير. فقد رأى في سقوطه فرصة لاستمرار الثورة، لا إيذانا بانتهائها. وقد أفضى انقشاع الأوهام به وبغيره، أثناء وجودهم في السجن، إلى تدبير«مؤامرة الأكفاء» السرية، التي يمكن أن تعد أول تنظيم شيوعي. وكان من الضروري، في ظل حكومة الإدارة، أن يكون مثل هذا التنظيم سريا وتآمريا وثوريا. فقد خطط لمواصلة الثورة عن طريق انتفاضة شعبية، تقوم بتوجيه من أعضائها. وكانوا يرمون بعد الاستيلاء على الحكم إلى إلغاء الملكية الخاصة وخلق مجتمع يقوم على التكافؤ في العمل والمساواة في الداخل (باستخدام أي مقدار من العنف يتطلبه هذا الأمر).

ونحن نعرف بابيف من الصحف والملصقات التي كتبها من أجل التحريض على الانتفاضة بين 1795 و 1797، كما نعرفه من وصف البنية التنظيمية والاستراتيجية التي نقلها رفيقه بوناروتي Filippo Miclele Buonarroti إلى التنظيمات الثورية في أوربا في عام 1828. ولكن خير ما نعرفه به هو الشهادة التي أدلى بها في أبريل 1797 واستغرقت ثلاثة أيام أثناء محاكمته بتهمة تحمل عقوبة الإعدام. فقد كان دفاعه تلخيصا لعمر قضاه في النشاط الثوري وعرضا لأكثر الجوانب راديكالية في فلسفة القرن السابق متطلعا إلى عصر جديد.

كان بابيف قد اعتقل مع 46 من رفاقه معظمهم من العمال أو الصانكيلوت (ومعناها الحرفي «خالعو السراويل القصيرة»، وير طبقة كاملة وصفت بتفرد زيها العمالي (البنطلونات) وكانوا يشملون مجموعة من الناس قالوا في التحقيق معهم إنهم يمتهنون الطباعة أو الصباغة أو صناعة الأحذية أو الساعات، ومنهم النساجون والمطرزون. وقد حاكمتهم محكمة خاصة مؤلفة من 16 محلفا في ظل قانون أبريل 1796، الذي صدر بصفة خاصة لتخفيف حدة المد الثوري في عهد حكومة الإدارة ودستور1795. وينص هذا القانون على عقوبة الموت لكل من يدعو (ولو بالقول) إلى الإطاحة بالحكومة أو

إعادة دستور 1793 أو تقسيم الأراضي. واستطاعت الدولة أن تأتي بشهود من عملائها تسللوا في صفوف الجماعة. ولكن أقوال بابيف كانت كافية لإدانته، دون الحاجة إلى شهادة الشهود على نشاط التنظيم. ومن ثم فقد ارتكز دفاعه على إنكار شرعية القانون نفسه، على أساس أنه يمكن أن يؤدي إلى إعدام كثيرين من كبار فلاسفة فرنسا وثورييها البورجوازيين الإجلاء، بل بعض زعماء حكومة الإدارة الذين كان قد عبر بعضهم، في فترات سابقة، عن آراء تماثل الآراء التي اتهم بها بابيف:

«إن ممثل الاتهام قد أدان أفكارنا الديمقراطية والشعبية بوصفها مؤامرة لمصادرة الملكية الخاصة. فإذا كنتم تجدوننا، أيها السادة المحلفون، مذنبين في هذه المؤامرة، فمن حقي أن أقول حرفيا، كما قلت آنفا، إن كبار المفكرين الذين تستقر رفاتهم في البانثيون يقفون معنا هنا في قفص الاتهام»[3].

وأشار بابيف إلى أحد بنود الاتهام-وهو مقال كتبه في صحيفة منبر الشعب-فذكر للمحكمة أنه حقا صاحب هذا الأسلوب المثير المزعوم، غير أنه منقول بحذافيره عن الفيلسوف العظيم جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). واستطرد قائلا:

«إن كلمات روسو القليلة لتساوي مجلدات. وتحضرني الآن عباراته الرصينة السامية: إن تقدم المجتمع يتوقف على حصول الجميع على ما يسد حاجتهم، وعدم حصول أحد على ما يزيد عن حاجته. والويل لكم إذا نسيتهم أن ثمرات الأرض للكافة، أما الأرض ذاتها فليست ملكا لأحد. أتجهلون أن الملايين من إخوانكم يعانون شظف العيش، ويهلكون لافتقارهم إلى تلك الأشياء التي تملكون منها اكثر مما ينبغي؟ ألا تعلمون أن عليكم الحصول على موافقة إجماعية صريحة من الجنس البشري قبل أن تنالوا نصيبا أكبر مما تستحقون من ثروة الجماعة،... إن نيران الطمع التي لا تبقى ولا تذر، وشهوة الكسب، لا إشباعا لحاجة أصيلة وإنما بدافع من حمى التفوق على الغير بجنون، تبث في الناس ميلا خبيثا لإهلاك بعضهم البعض. وتضفي عليهم كراهية دفينة، تزداد إيغالا في الشر كلما توارت وراء قناع الخير، حتى تصوب ضرباتها بمزيد من الإحكام. وباختصار، نحن نرى التنافس والتسابق هنا وفي كل مكان، ونرى تضارب المصالح الدائم، التعطش الأعمى للربح على حساب الآخرين-هذه الشرور جميعا

هي النتيجة الأولى والرفيقة اللصيقة بالملكية، فحيثما اختفت الملكية الخاصة، يختفي الظلم»[4].

واستطرد بابيف: أليس ديدرو Denis Diderot فيلسوف الطبيعة صاحب الموسوعة، هو القائل:

«إن منبع السلوك الإنساني، من صولجان الملك إلى عصا الراعي، ومن تاج البابا إلى قلنسوة الراهب، لا خفاء فيه: إنه المصلحة الشخصية. فمن أين أتى وحش الأنانية هذا؟ من الملكية الخاصة! أنتم، أيها المثقفون، الذين تسرون عن أنفسكم بالمناظرة حول أحسن أشكال الحكم، يمكنكم أن تلوكوا هذه الأقوال بألسنتكم حتى يوم الحساب، ولكن كل حكمتكم المهذبة لن تحسن أحوال الناس ولو قيد أنملة ما لم تجتثوا بالفأس شجرة الملكية الخاصة»[5].

لقد استشهد بابيف بعصر كامل من التفكير الفلسفي النظري دون الرجوع إلى مذكرات أو كتب أو اللجوء إلى مكتبة. وإن حججه الدامغة لتدفعنا إلى التساؤل عن وجه التفرد في آرائه. ولعل الجواب يكمن في كلمة «التأمل» النظري. فقد كان فلاسفة عصر التنوير منصرفين إلى التأمل النظري. كانوا رجالا ملتزمين حقا، ولكنهم كانوا يبحثون عن الحقيقة أكثر مما يسعون إلى تغيير المجتمع. فقبل الثورة الفرنسية، وقبل الثورة الأمريكية قطعا، كانت القلة القليلة منهم هي التي تحلم بأن أفكارها يمكن أن تتحقق. أما بابيف فقد رأى ما يمكن أن تحققه الثورة، وما تعجز عن تحقيقه. فهو قد شب في عالم يطيح فيه التأمل النظري بالحكومات. ولذا نال روسو على كتاباته جائزة ثم نفي بسببها، بينما لم ينل بابيف سوى الموت. ففي عهد حكومة الإدارة كان الاكتفاء بالتفكير النظري وحده مغامرة خطيرة، ولم يكن بوسع الثوري أن يقنع بالأحلام. وكان بابيف متآمرا من أجل الثورة (برغم إنكاره في المحكمة حماية لأصدقائه). لقد أصبحت الأفكار سلاحا. ومن أجل هذا قلنا إن الأصول الأولى للشيوعية يرجع تاريخها إلى «مؤامرة أسفاء» لا إلى روسو أو ديدرو ولا حتى إلى آبي مورلي Abbe Morelley وجبريل مابلي Gaberiel Mably الأشد راديكالية، والذين توفوا جميعا قبل عام 1789.

لقد تسنى لحلم المساواة القديم، بعد أن طوره بالتأمل الفلسفي عن

الملكية الخاصة والحقوق الطبيعية، أن يغذي حركة ثورية محدودة الأهداف لأول مرة في فرنسا في تسعينات القرن الثامن عشر. ولكن لم يكن الوقت قد حان بعد في تلك الفترة لرسم معالم برنامج شيوعي ثوري بالتفصيل، أو لعمل حساب النظام الصناعي الناشئ، أو لكسب تأييد الجماهير الشعبية أو الطبقة العاملة. ولو ترجمنا برنامج بابيف، عمليا، لما كان يعني أكثر من مجرد المساواة في الدخول، ومن ثم المساواة في الفقر، فينبغي أن يعمل النبلاء ورجال الدين كغيرهم، وأن «تجمع المنتجات في مستودع عام ثم توزع بالعدل والقسطاس». وبيّن بابيف أن هذا هو الإجراء المتبع للوفاء «بحاجة اثني عشر جيشا يبلغ عدد جنودها مليونا و200 ألف رجل، وأن ما يصلح على نطاق ضيق يمكن أن يصلح على نطاق واسع». غير أنه لم يقل شيئا عن تأميم الصناعة الكبيرة، إذ لم يكن لها وجود في تسعينات ذلك القرن. فالملكية الخاصة التي ينبغي تأميمها هي أملاك الأغنياء والأقوات والمنتجات، والأرض بطبيعة الحال. ويبدو أحيانا أن بابيف ينادي بإعادة توزيع الأرض دوريا، ولكنه، في محاكمته على الأقل، تجاوز حلم الفلاحين التقليدي هذا إلى فكرة الملكية الجماعية والزراعة المشتركة. وعلى أية حال، فإن حركته التي نمت في قلب المدن، كانت اشد اهتماما بثروات الطبقتين الوسطى والعليا-التي هي ما تعنيه كلمة «الملكية» لفقراء باريس.

وهكذا كانت التسعينات الثورية ذاتها عهد عموميات وخطوط عريضة ومبادئ عامة للإرشاد. ولنترك لبابيف فرصة الإفصاح عن أفكاره:

«ينبغي أن يتشكل المجتمع على نحو يكفل القضاء، قضاء تاما مبرما، على رغبة الإنسان في أن يكون أغنى أو أحكم أو أقوى من غيره.

وبعبارة أدق، ينبغي أن نعمل على التحكم في مصيرنا بالسعي إلى جعل نصيب كل عضو في المجتمع من الحياة مستقلا عن الظروف العارضة، المواتية منها وغير المواتية.

ومن شأن هذا النظام... . أن يهدم الأسوار الحديدية، وجدران الزنزانات، والأبواب الموصدة، والمحاكمات والمنازعات، وجرائم القتل والسرقات ومختلف أنواع الجرائم، وأن يزيل الحاجة إلى القضاة والمتقاضين، والسجون والمشانق، وكل الآلام الجسدية وعذاب الروح التي تولدها مظالم الحياة، وأن يمحو الحد والطمع اللذين ينخران في النفوس والكبرياء والخداع بل وقائمة

الخطايا التي يمكن أن يرتكبها الإنسان، والأهم من ذلك كله أن يقضي على الخوف المقيم المتسلط الذي يساورنا وينخر في نفوسنا جميعا على مصيرنا في الغد، والشهر المقبل، والسنة المقبلة، وفي شيخوختنا، وعلى مصير أولادنا وأحفادنا»[6].

وفي يوم 24 مايو 1797 أعلنت المحكمة العليا بفاندوم إدانة جراكوس بابيف بتهمة الدعوة إلى إعالة دستور 1793، وفي يوم 26 مايو حكم عليه بالإعدام فكتب إلى زوجته وأولاده يقول: «لا أشعر بالندم لأنني دفعت حياتي دفاعا عن أشرف قضية وحتى لو كانت جهودي كلها قد ذهبت أدراج الرياح، فحسبي أنني أديت واجبي». وفي اليوم التالي نفذ فيه حكم الإعدام.

وتد عمل بوناروتي-الذي كان قد أبعد عن فرنسا-على ترويج أفكار «مؤامرة الأكفاء» واستراتيجيتها في جميع أرجاء أوروبا، فعادت إلى الظهور عل السطح في 1830-1848. وكانت جذور الاشتراكية في ذلك الوقت قد رسخت لنفسها جذورا جديدة في أوساط الطبقة العاملة الصناعية، ولكن الشيوعية أصبحت تعني أشد أشكال الاشتراكية تطرفا وجنوحا إلى الملكية المشاعة.

فكرة جديدة قديمة عن العمل: اشتراكية فورييه

كثيرا ما استبعد شارل فورييه (1772-1837) Charles Fourier بوصفه أحد المهووسين في العهد الأول للاشتراكية الطرباوية ولعله كان كذلك، ولكن هوسه كان قريبا من بصيرة الشاعر وتوق الرومانسي إلى القيم الإنسانية، وهي المشاعر التي يسخر منها العالم الصناعي البورجوازي الرصين، ومن السهل السخرية من قوله باحتمال تزاوج النجوم أو تحويل المحيطات إلى عصير الليمون، ولكن هذه الأخيلة لا ينبغي أن تصرفنا عن نقد فورييه الجذري لانفصال العمل عن الحياة في الصناعة الرأسمالية، أو عن «تحذيره الذي ينم عن جلاء البصيرة، من أن التقدم الحقيقي شيء والإنتاج الآلي لأدوات تقضي على سعادة الإنسانية شيء آخر»[7].

لقد شب فورييه في بيت ميسور من بيوت الطبقة الوسطى إبان الثورة الفرنسية. وفي عيد ميلاده الحادي والعشرين سنة 1793 منح من ثروة العائلة ما يعادل اليوم 100,000 دولار، وكان ذلك المبلغ كافيا لكي يستقل

بنفسه وبعمل في تجارة الأقمشة والاستيراد في مدينة ليون بجنوب فرنسا. وبعد شهور قليلة انضم إلى تمرد ليون على الحكومة الثورية في باريس، وهي خطوة كلفته الجزء الأكبر من ثروته، وكادت تكلفه حياته بعد استرداد ليون. فلم يكن فورييه ثوريا، ولم تنبع اشتراكيته من تجربة الطبقة العاملة في باريس ولا من الأفكار السياسية الراديكالية للصحفيين والمثقفين، مثل بابيف.

«ولئن كانت فتنة ليون قد أثارت اشمئزاز فورييه من الآراء السياسية الثورية، فإن الفوضى المالية في حكومة الإدارة قد شكلت آراءه الاقتصادية. فتجربة اليعاقبة القصيرة في الاقتصاد الموجه أعقبها تراخ تام في الضوابط الاقتصادية، فكان عهد حكومة الإدارة عهد التضخم الشديد والركود الصناعي واستشراء النقص في الغذاء وكانت الثروات تتكون بين عشية وضحاها بالمضاربة في أوراق النقد، وبالمتاجرة الجشعة بالمعدات الحربية، وبخلق أزمات ندرة مصطنعة. وقد شهد فورييه، بوصفه صاحب مشروع تجاري، هذه المساوئ عن كثب، وشارك فيها أحيانا فعززت اقتناعه بوجود عيب ما في جملة النظام الاقتصادي القائم على المنافسة الحرة-أو الفوضوية كما كان يسميها. فشرع في صياغة نقد عام للرأسمالية التجارية، أكد فيه أن طفيلية التاجر والوسيط، هي أهم أسباب العلل الاقتصادية»[8].

وبحلول عام 1799 كان فورييه قد توصل إلى الخطوط العريضة في النظام الذي رسمه لعلاج العلل الاجتماعية والاقتصادية. وكان يشعر أنه اكتشف قوانين «التجمع الطبيعي» الإنساني و«الحساب الهندسي للانجذاب الوجداني» ومشروعا لتنظيم مجتمع جديد يؤدي فيه الناس في وئام أعمالا نافعة للمجتمع، لأنهم يرغبون في ذلك. وقبل مرور عام على الدراسة كان فورييه قد استنفد ما بقى من ثروته، فاضطر في يونيو 1800 (بعد فترة وجيزة من استيلاء نابليون على الحكم من حكومة الإدارة)، إلى العودة إلى «سجن التجارة» وظل فورييه طوال السنوات الخمس عشرة الباقية من حكم نابليون يدون مذكراته بضع ساعات كل مساء» بعد أن أكون قد أمضيت نهاري مشاركا في أعمال الغش التي يزاولها التجار، وأتجرد من إنسانيتي في القيام بأعمال مزرية». وقد قوبل إعلانه الطويل عن اكتشافاته الذي أصدره في حجم كتاب عام 1808 بالاستهزاء، كما قوبل بالطريقة نفسها

عرضه على نابليون أن يكون «مؤسس التوافق» ولما شعر بالتجاهل أعلن أنه سيحجب مكتشفاته، حتى يخسر نابليون في حروبه مليونا من جنوده.

وفي عام 1815، بعد نفي نابليون للمرة الأخيرة، استعان فورييه بميراث آل إليه من أمه وانصرف عن الأعمال المكتبية والرحلات التجارية وتفرغ للكتابة عاكفا عاط أبحاثه في الهوى والحب والجنس. ونقح مشروعه الخاص بإقامة تنظيم اجتماعي في مجتمع يقوم العمل فيه على الرغبة المتحمسة. وشرع عام 1822 في نشر ألوف الصفحات التي يتضمنها كتابه الرسالة الكبرى صيغ متعددة.

وقد كانت مسألة العمل محور حياة فورييه الشخصية وحياة المجتمع الصناعي الناشئ الذي عاش فيه. فالبورجوازية بررت مطالبتها بالسلطة بأن جعلت من اهتمامها الخاص بالعمل فضيلة. وانتقدت الفقراء وبعض النبلاء ورجال الدين غير المنتجين لأنهم لا يعملون، وبحثت عن شتى السبل لتلقين المجتمع أخلاقيات العمل. لكن العمل الذي قدمته البرجوازية في مصانعها ومكاتبها كان صورة جديدة من صور الرق. ففي المصانع الكيماوية ومصانع الزجاج كان العمل ضربا من الجريمة، وكان أسهل عمل يدوي في مصانع النسيج يحتاج إلى ما يتراوح بين 12 و15 ساعة من الجهد الصارم الممل. أما «أصاغر الناس» من الطبقة الوسطى الدنيا فكثيرا ما كانوا بعيدين عن الجوع المادي، لكنهم كانوا معرضين للهموم والمخاوف والمعاملة الصارمة نفسها. والواقع أن الجوع الوجداني الذي يعانيه المستخدم الكتابي الذي كان يتعفن جسده بين الأوراق المبعثرة قد يكون أنكى لأن عمله لا يتمخض عن أثر ملموس.

وكما لاحظ فورييه، فلا عجب أن يكون العمل ذاته مكروها، إذ أن العمل قد انفصل عن الحياة، ومن هنا كان من الضروري «إيجاد نظلم اجتماعي جديد يضمن لأفقر أفراد الطبقة العاملة رزقا كافيا يجعلهم يبدون تفضيلا دائما ومتحمسا لعملهم على الكسل واللصوصية اللذين يتطلعون إليهما الآن» وكان فورييه بطبيعة الحال مقتنعا بأنه قد اهتدى إلى هذا النظام الجديد، وحل مشكلة العمل.

ويتمثل الحل في اعتراف فورييه بأن كل فرد في المجتمع تقريبا يصبو إلى أداء شيء ما يسميه غيره عملا. ولذا فقد اقترح فورييه، عوضا عن

إكراه الناس (كما فعل أصحاب المصانع) على أداء أعمال تتعارض مع غرائزهم، في تلك المهام المحددة التي تعود بالربح على أصحاب العمل إقامة مجتمعات تفي بهذه الحاجات الغريزية. فعوضا عن صياغة الشخص بحيث يتلاءم مع الوظيفة، ينبغي أن تصبح الوظائف وسائل للإشباع الحمى والوجداني. وبذلك يعمل المجتمع على إشباع الغرائز عوضا عن كبت هذه القدرة الوجدانية التلقائية العميقة على العمل النافع. ويكاد فورييه يعرف العمل النافع بأنه العمل الذي يؤديه الناس بدافع غريزي ولم يكن هذه التعريف نابعا لديه من إيمان بالفطرة الإنسانية فحسب، بل من تقدير للتنوع الإنساني كذلك.

ولا بد لقيام هذا المجتمع (ولو في صورته التجريبية، وربما في صورته التجريبية بالذات) من توافر شروط مسبقة معينة. فينبغي أن يكون لكل فرد في الجماعة نصيبه منها، حن يشعر بأنه جزء منها، وأن تكون أماكن العمل والسكني مريحة جذابة، وأن يتوافر للجميع مستوى أدنى للمعيشة حق تكون تلقائية العمل خالصة. وعندئذ يكون تنوع الغرائز الإنسانية كفيلا بأن يتيح لكل امرئ أن يجد أكبر فرصة للتعبير عن غرائزه في العمل، والشيء المهم هو السماح للإنسان بالتعبير الكامل عما يصبو إليه. فحتى الطاغية سفاك الدماء كالإمبراطور الروماني نيرون، يغدو سعيدا لو عمل بالجزارة. ولو أن نيرون الفتى نشأ في مستعمرة تعاونية (الاسم الذي اختاره فورييه للجماعة) من هذا القبيل، أتيح له فيها الإعراب عن ميوله «لشرع منذ الرابعة من عمره في إشباع عشرين ميل آخر» كان معلموه الرومان خليقين بأن يقمعوها «حرصا على الآداب»[9].

وليس نموذج نيرون إلا أكثر النماذج تطرفا من بين 810 نموذجا من نماذج الشخصية، وصفها فورييه وينبغي أن تشتمل المستعمرة التعاونية على رجل وامرأة-على الأقل-من كل نموذج، فينتفع المجتمع بكل ميل أو مجموعة من الميول في عمل له قيمته الاجتماعية. ولا يستثني من ذلك غرام بعض الأطفال بالقذارة:

«إن ثلثي الصبيان مولعان بالقذارة، فهما يهويان التمرغ في الوحل واللعب بالقاذورات وهم عصاة عتاة، يتسمون بالبذاءة والتكبر، يواجهون الزوابع والأخطار حبا في إيقاع الأذى وحسب. هؤلاء الأولاد ينبغي أن يدرجوا

ضمن الفصائل الصغيرة التي تنحصر مهمتها في أداء الأعمال المقرفة، التي يستنكف العمال العاديون عن القيام بها، وذلك دون خوف وبدافع من الإحساس بالكرامة»[10].

ومن بين هذه الأعمال «نزح المجاري وجمع الروث والعمل في المجازر وغرس طرقات المستعمرة (التي يسميها مستعمرة التوافق) بالشجيرات والزهور لتكون أجمل من أزقة ضياعنا الريفية»[11]. (وعلينا أن نتذكر أن فورييه كان يكتب في عصر كان من الأمور الشائعة فيه أن يحبس الأطفال في المصانع والمناجم للعمل أكثر من 12 ساعة يوميا).

ولكن الميول التي تدفع الإنسان إلى أن يؤدي العمل نفسه معظم اليوم، وكل يوم، قليلة. فللكثير من الناس ميول شتى وللكثيرين «ميل الفراشة» الذي يجعلهم ينتقلون من لذة إلى لذة» وهؤلاء يسدى لهم يد العون-كلما دعا الأمر-عن طريق تصميم سلسلة من الأعمال الجذابة الأثيرة إلى نفوسهم. ويستحسن أن يكون أقصى فترة للعمل، كائنا ما كان، ساعتين وهكذا فإن يوم صيف عادي عند واحد من أعضاء «مستعمرة التوافق» قد يشتمل على خمس وجبات وقداس وأداء وظيفتين عامتين وحفل موسيقي وساعة ونصف ساعة في المكتبة وثمانية مهام: القنص وصيد السمك وفلاحة البساتين ورعاية الطيور في الصباح، وقضاء ساعة العصر عند أحواض السمك ومرعى الغنم وفي مشتلين مختلفين. وأخيرا يمضي ساعة قبل العشاء «في مكتب التبادل» لوضع خطة لأوجه نشاط اليوم التالي.

وقد شعر فورييه بأن أسلوبه الثوري في البحث عما يرغب فيه الناس-لا عما ينبغي عليهم عمله-قد يمكنه من تجاوز كفاءة الصناعة الرأسمالية ذاتها. وذلك لأن أشد أصحاب المصانع إنسانية لا بد له من أن يكبت طاقة العامل المنتجة الخلاقة-وهي الغرائز-وقد يعثر صاحب المصنع الذكي على العامل الذي يتحلى بالصفات الجسمانية أو المزاجية إلى تلائم وظيفة معينة، ولكنه سيظل يؤدي العمل على كره منه، ما دام يؤديه لحساب شخص آخر. فمشكلة العمل في المجتمع الصناعي التجاري (الذي يسميه فورييه الحضارة) أنه يفضي حتما إلى كبت الميول، لا إلى إطلاقها. وليس هذا معوقا من الناحية الإنسانية فحسب، بل هو أيضا غير فعال من الناحية الاجتماعية.

«من السهل كبت الميول بالعنف، ولكن الفلسفة تكبتها بجرة قلم، ثم تأتي الأصفاد والسيف لمساعدة الأخلاق المرغوب فيها. بيد أن الطبيعة تتنصل من هذه الأحكام، وتسترد حقوقها سرا. فالعاطفة التي تكبت في موضع، تعود إلى الظهور في غيره، مثل الماء يحجزه السد، فيسري في جوف الأرض-مثل إفرازات قرح يغلق عنوة قبل أوانه»[12]

فما أقسى، وما أضيع إنكار هذه القوى الأولية بالعنف الأخلاقي. وإنما تكون للميول الإنسانية قيمتها عندما يتاح لها الإعراب عن نفسها في وسط اجتماعي لا كبت فيه. والحضارة خارج المجتمع المثالي الذي تخيله فورييه تخطئ إذ ترفض المشاعر الإنسانية وتكبتها لصالح الأخلاق أو الكفاية الإنتاجية وهي بذلك ترتكب خطأ في الناحيتين معا: فالأخلاق التي تتجاهل الحاجات الإنسانية لا غنى لها عن الأصفاد والسيوف. ولكن مستوى الكفاءة في هذه النظم الباطشة لا بد أن يصبح منخفضا للغاية.

لقد كنا حتى الآن نصف مذهب فورييه بالتفصيل دون كبير اهتمام ببعده الاجتماعي. وكان هذا مناسبا، لأن فورييه بدأ بتحليل الميول-وهي مسألة سيكولوجية أساسا-وكان يتحدث أحيانا عن المجتمع الإنساني بلغة الليبرالية البورجوازية فيصفه بأنه مجموعة من الأفراد المنفصلين. ذلك لأن الليبراليين، منذ آدم سميث إلى جون ستيوارت John Stuart Nill مل والمحافظين في القرن العشرين، كانوا يبحثون عن التوافق الاجتماعي في تنافس المصلحة الذاتية لكل فرد ذري منعزل. وبالمثل يذهب فورييه إلى أن «مجتمع التوافق» الذي يقول به ينبثق من التنافس وتقدير الذات وغيرها من الحوافز المنسجمة مع المصلحة الذاتية». والفرق هو أن المدافعين الليبراليين عن المجتمع الصناعي الرأسمالي فسروا المصلحة الذاتية في إطار اقتصادي ضيق، أما تفسير فورييه النفسي فأدى إلى فهم وجداني وجنسي واجتماعي عميق. إن الليبرالية تطرح توافقا اجتماعيا مجردا مستمدا من تنافس الأفراد في السوق وسوق العمل. أما فورييه (ومعظم الاشتراكيين) فقد بحثوا عن التوافق الاجتماعي المستمد من دوافع الفرد نحو المودة والتعاون والمحبة والمشاطرة.

إن العمل يتم في «مجتمع التوافق» لا لأن كل فرد يطلق العنان لعواطفه الشخصية فحسب، بل أيضا لأن العمل يؤديه أفراد يتجاذبون بعضهم نحو

بعض بقدر ما يتجاذبهم العمل ذاته. وهكذا فإن الحب، وحتى الحب الجنسي، لا ينبغي أن يكون عقبة أو«ترفيها يلهى عن العمل؛ بل هو بالعكس، روح كل عمل وكل تجاذب كوني شامل وأداته ومنبعه»[13].

ويجب أن يتم العمل في مجموعات قدر الإمكان. وإذا كان العاملون في هذه التجمعات الطوعية يتغيرون، فإنها تظل تتألف دائما من رجال ونساء متشابهي الميول، وبهذا يتيح العمل فرصا للقاء أناس جدد وتنمية العلاقات والتفاعل الاجتماعي الخلاق.

وتقوم الجماعات بالتنافس فيما بينها، ويزهو الأفراد بمواهبهم دون أن يؤدي ذلك إلى انقسامات دائمة. وقد اختار فورييه بحث «مشكلة من أصعب المشكلات الإدارية في الحضارة، وهي تعبئة الجيوش، للتدليل على أن الحب يمكن أن يكون دافعا للعمل حتى في أشد الحالات تطرقا.

«فمجتمع التوافق» يعبئ الشباب والشابات في مناوراته التدريبية ومبارياته الرياضية عن طريق «عقد مهرجانات رائعة» تجمع بين مآدب الطعام أو ممارسة الحب. وتقوم الشابات أثناء الحملات العسكرية التي تجري في فصل معين باختيار شركاء لهن من الشباب الذين يتنافسون في إظهار الشجاعة لجذب انتباههن.

ولقد تطرق حديث فورييه عن الجيوش إلى موضوع أبقاه مطويا في دفاتره أطلق عليه اسم عالم العشق الجديد. وهنا يتخلى مرحلة قادمة لمجتمع التوافق. يتوفر فيها للإنسان تحرر كامل للغرائز مع ضمان حد أدنى من إشباع الجنس يمكّن السكان من تجاوز الندرة الجنسية (أو الحرمان الجنسي)، مثلما يسمح الحد الأدنى من الإشباع الاقتصادي بالعمل التلقائي. وسيكون الزواج مباحا، غير أن فورييه انتقد بشدة الزواج المنفرد الإجباري لأنه يفصل الحب عن الجنس، ولأنه يقصر الجنس على الجماع والتناسل. وقد ذهب فورييه إلى أن الحضارة المسيحية حرمت العمل المنتج والحياة المدنية من عنصر الحب والجنس إذ قصرت الاستمتاع باللذة الجنسية على فراش الزوجية أما «محكمة الحب» في «مجتمع التوافق» الذي بشر به فورييه فسوف تضمن فرصا كافية للإشباع الجنسي حتى لا يكون الجنس في مجتمع الوفرة الجديد محط اهتمام مرض، بل متعة متاحة بشكل دائم، ويكون العمل كله لعبا يؤدي بعاطفة مشبوهة.

ضروب مختلفة من الاشتراكية: ميراث الثورة الفرنسية

ما الذي يجعل من فورييه مفكرا اشتراكيا؟ من المؤكد أن نقده للرأسمالية (التي يسميها التجارة أو المدنية) يؤهله لهذا، خصوصا منذ أن اقترح إنشاء بديل تعاوني مشترك بدلا من الرأسمالية التنافسية: فهو لم ينتقد الرأسمالية كي يصلحها. وتمسكه بأن يكون العمل في خدمة مصالح (بل وعواطف) العمال (لا في خدمة أرباح رأس المال) كان ذا نزعة اشتراكية ورأيه القائل بأن يعمل العمال لأنفسهم بدون عقاب أو ثواب بل عن رغبة هو رأي اشتراكي. وكذلك نفوره من الأسواق والمبيعات والإنتاج من أجل الربح، ودعوته إلى إنشاء «مجتمع التوافق» خارج مجتمع السوق. ولكن لعل أكثر الجوانب اشتراكية في فلسفة فورييه هو مواجهته الثورية الراديكالية للحضارة البورجوازية. لقد طرح عدة أسئلة مختلفة: ما الحاجات الإنسانية؟ كيف يمكن تنظيم المجتمع لإشباع الاحتياجات الإنسانية؟ وقد انطلق فورييه من عدة افتراضات: أن الطبيعة البشرية متنوعة وخيرة، وكل كبت للغرائز هدام. وكما كانت الحال عند بابيف، فإن فضحه للألم والمعاناة الذي سلم به الآخرون أمرا واقعا، وتعاطه مع المنبوذين من المجتمع المتحضر، ساهم بالكثير لإعطاء الفكر الاشتراكي البعد الأخلاقي والإنساني الذي أصبح يعد سمته الأساسية»[14] والمقصود هنا سمته الأساسية في منتصف القرن.

وتتسم اشتراكية فورييه بخصائصها المتفردة. فهو على سبيل المثال، سعى بالفعل إلى استثمار رأس المال في جماعته المثالية. وكان المفروض أن تخصص أسهم الجماعة، لرأس المال والعمل والموهبة. وبعد دفع الحد الأدنى اللازم للمعيشة الضرورية، يقسم الباقي إلى أثني عشر قسما؛ أربعة منها لرأس المال وخمسة للعمل وثلاثة للموهبة. ولقد توقع-بسذاجة- أن يتبنى نابليون أو أي ممول ثري برنامجه. ويدل هذا على مدى عدم فهمه للطبيعة الثورية لاقتراحاته، فهو لم يدرك-إلا بشكل ضئيل-كيف كانت الصناعة تغير المجتمع وكيف كانت تخلق «سجونا» أكثر كآبة للعمل. أما رؤيته الزراعية للمدينة الفاضلة فكانت قد بدأت تصبح، حتى وهو يكتبها، شيئا عفا عليه الزمان. ومع هذا-فهو بمعنى آخر-كان سابقا لعصره: فتحرير الغرائز بالعمل الإبداعي الذي تصوره ممكنا في ثلاثينات القرن التاسع عشر كان يتطلب نضجا تكنولوجيا لم يأخذ في الظهور إلا هذه الأيام في

الأجزاء الصناعية المتقدمة في العالم. ولقد كان التصنيع الذي احتقره هو الذي خلق اقتصاد الوفرة اللازم لتحقيق رؤيته. ولهذا السبب يستحق فورييه انتباهنا (وإذا أراد القارئ التعرف على صيغة عصرية لرؤية فورييه، ممتزجة بعناصر من ماركس وفرويد، فعليه بكتاب هربرت ماكوز Herbert Marcuse العشق والحضارة.

إن تنوع الضروب المختلفة من الاشتراكية في النصف الأول من القرن التاسع عشر كان هائلا. فقد ظهرت، في أربع قارات، عشرات من المستعمرات التي تتبع أيديولوجية فورييه وحدها، وكانت لكل منها رؤيتها الخاصة لأيديولوجية القائد، وتفتقر كلها إلى الأيدي العاملة الكافية والرأسمال الكافي. كما كانت هناك جماعات ثورية مثالية تتبع النظرية الاشتراكية لإتيين كابيه وروبرت أوين وآخرين غيرهم. ولن يمكننا أن نوفي كل أصحاب النظريات الخاصة بأسلوب الحياة الجديد أو ممارسيها حقهم. ولكن نظرة على بعض النظريات الاشتراكية الأخرى في أربعينات وخمسينات القرن التاسع عشر قد تعطينا-على الأقل-فكرة عن تنوع الحركة.

فلنبدأ بإتيين كابيه Etienne Cabet (1787-1856)، الذي تخيل في كتابه رحلة إلى إيكاريا مجتمعا شيوعيا على نطاق قومي، تقوم فيه صناعة تسد حاجة مليون شخص. وقد استغنت «ايكاريا» عن الملكية الخاصة واستأصلت التفاوت الاجتماعي. ويعمل جميع المواطنين على قدم المساواة وينالون من المستودع العام نصيبا متساويا «كل حسب حاجاته». ونظرا لنشأة كابيه في مجتمع تعد فيه الأزياء المختلفة علامة على المكانة الاجتماعية، فقد كان على أهل إيكاريا أن يلبسوا زيا موحدا. وقد عكس مجتمع كابيه المثالي الشيء الكثير من شخصيته، فهو مجتمع صارم تسلطي، عادل بشكل فظ، ومسيحي للغاية. ذلك لأن الشيوعية لم ترتبط بالإلحاد إلا بعد عام 1848. وفي ذلك العام أدخل كابيه الشيوعية إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن في صورة جماعات تجريبية كجماعات فورييه وروبرت أوين (التي كان قد انتقدها من قبل لأنها لا تفي بالمطلوب إلى حد كبير).

أما كلود هنري دي سان سيمون (1760-1825) Claude-Henri de Saint-Simon فكان واحدا من أطرف شخصيات عصر. ومع ذلك فإن تلامذته كانوا هم الذين حولوا وصيته المبهمة إلى حركة اشتراكية، في جميع أنحاء

أوربا وما جاوزها. والواقع أن سان سيمون كان أرستقراطيا نجح في أن يظل على قيد الحياة إبان الثورة الفرنسية وبعدها ليبدأ حركته الاشتراكية. ولم يكن كذلك فحسب، بل إنه حارب مع الثورة الأمريكية وباشر مشروعات شق القنوات في أمريكا الوسطى وأوربا، وتنازل عن لقبه (ولكنه لم يتخل عن براعته في تحقيق الأرباح) حيث أصبح يلقب «بالمواطن صالح» Citizen Bonhomme في الثورة الفرنسية، واعتقل وكاد يعدم في عهد روبسبير، وأثرى في عهد حكومة الإدارة، ووجد نفسه نزيل مصحة شارنتون للأمراض العقلية في عهد نابليون، وأصبح المتحدث غير الرسمي باسم البورجوازية الليبرالية الصناعية والمصرفية في عهد عودة الملكية الدستورية بين 1815 و 1830. ولكنه لقي إهمالا من أصدقائه السابقين المصرفيين (الذين قبضوا على زمام الأمور في النهاية عام 1830) لأنه في نقطة معينة في العقد الأخير من حياته عبر الخط الفاصل بين الليبرالية والاشتراكية وهو لا يدري.

لم يتسم الطريق الذي سلكه سان سيمون، منذ أن كان متحدثا باسم البورجوزاية إلى أن أصبح اشتراكيا، بتحول في نظرته العامة إلى الأمور، وإنما اتسم بجهد مستمر للوصول بحجج الثورة البورجوازية إلى نتائجها المنطقية.

وطوال الوقت الذي كانت فيه الطبقة المصرفية الصناعية ضعيفة سياسيا بعد هزيمة نابليون وعودة الملكية عام 1815، كانت هذه الطبقة راضية عن تأكيد سان سيمون أن السلطة ينبغي أن تكون في يد «المنتجين» مصدر رضى لهم. صحيح أنهم كانوا يفضلون أن يدافع سان سيمون عن قوة «الملكية» لا «المنتجين» أو «الصناعيين»، ولكن كان من الواضح بما فيه الكفاية أن سان سيمون يقصدهم. بل إنه أكرم رجال المصارف بأن أطلق عليهم لقب «رواد الصناعة»(*). وبالرغم من أنه أدرج الفنانين والكتاب والعلماء في طبقة «الصناعيين المهمة، فإنه لم يدرج الفقراء العاملين (وقد قام تلامذته بهذه الخطوة). ولكن، مع حلول عشرينات القرن كانت الطبقة الوسطى العليا تشعر بقوتها لدرجة أنها أحست أن أكبر خطر يتهددها لم

(*) يلاحظ أن كلمة Industry تحمل في اللغات الأوروبية معنى «الصناعةد ومعنى «الجهد والمثابرة»، ومن الواضح أن المقصود في هذا السياق مزيج من المعنيين. (المراجع).

يعد النبلاء بل الطبقة العاملة. وعند هذه النقطة كان تبني سان سيمون لفكرة حكومة «الطبقة الصناعية» مفهوما غامضا بالنسبة لها، خصوصا عندما وصف تلك الطبقة بأنها «غالبية» الأمة.

وكان أتباع سان سيمون يتألفون من جماعة متنوعة، فسكرتيره أوجست كونت Auguste Comte كان يقدس الملكية الخاصة ووضع «فلسفة وضعية» محافظة تعرف عادة بأنها النشأة الأولى لعلم الاجتماع. وأصبح بعض أتباعه من كبار الرأسماليين وأرباب الصناعات في فرنسا في القرن التاسع عشر. ولكن أتباعه قاموا بتطوير المضمون الاشتراكي الكامن في فكره. وكانت صحيفة لي جلوب Le Globe السان سيمونية هي التي أشاعت كلمة الاشتراكية في فبراير عام 1832. ولم تكن الكلمة الجديدة تفيد بالنسبة لهم إلغاء الملكية الخاصة بقدر ما تفيد افتراض أن الملكية ذات طابع اجتماعي، ومن ثم ينبغي أن يكون المجتمع كله مسؤولا عنها، أما الهيئة التي تمثل الاقتصاد العام للمجتمع فهي نظام مصرفي مركزي ينظم الصناعة والإنتاج وفق الاحتياج العام، ويتجنب الإفراط في الإنتاج أو نقص الاستهلاك الذي يتعرض له أي اقتصاد لا يقوم على التخطيط.

إن نغمة الحركة السان سيمونية تحتاج إلى بعض التعليق بسبب الآراء التي سيقت منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر بخصوص «حريات» الاشتراكية والشيوعية. فأولا، يلاحظ أن السان سيغونيين لم يدعوا إلى ديكتاتورية الأقلية لفترة مؤقتة كما فعل بعض الشيوعيين المتطرفين، إلا أنه يجب الإشارة، في مجال الدفاع عن الشيوعيين، إلى أن السان سيمونيين نادرا ما كانوا ينطقون بلسان أولئك الذين وصلت حياتهم إلى درجة من اليأس تجعلهم يحبطون أية محاولة لتلبية احتياجاتهم. ثانيا كان كل السان سيمونيين تقريبا يدافعون عن النظام الصناعي الوطني، مما يجعل منهم، في كثير من الأحيان، دعاة للتكنوقراطية أكثر من الرأسماليين. وفي فرنسا كان المال البورجوازي بطيئا في دخول عالم الصناعة إلى درجة أن الأمر اقتضى أن يقوم السان سمونيون بحثه على الدخول فيه وسبقه إلى ذلك، وأخيرا، كانت الاشتراكية السان سيمونية حركة دينية من عدة وجوه: فكثيرون اعتقدوا في أنفسهم أنهم حواريون ينادون «بالإيمان بالمسيحية الجديدة». وهكذا فإن الجمع بين الالتزام الديني والتسليم بحتمية الدولة الصناعية المركزية

من الممكن أن تكون له أصداء سلطوية عميقة. ومن جهة أخرى رأى السان سيمونيون في تسخير الطبيعة (من خلال التصنيع) سبيلا لإنهاء استغلال البشر، وكانوا من أهم دعاة حقوق المرأة والمعدمين. وكانوا روادا في إصلاح السجون وتوظيف الفقراء ومعالجة المجانين. ولم يتناولوا الاقتصاد إلا قليلا باستثناء نقد الملكية الخاصة وعلاقات السوق والتفاوت بين الناس (شأنهم في هذا شأن أتباع فورييه)، ولكنهم دعوا إلى تحرر إنساني عام كان حقا طوباويا، ولكن نقطة انطلاقة كانت الحاجة الإنسانية للإشباع الجنسي والتعبير عن العاطفة والمشاركة الاجتماعية.

كانت الاشتراكية الفرنسية في ثلاثينات القرن التاسع عشر تعني الحركات التي بدأها فورييه وسان سيمون. وحتى أتباع فورييه كانوا يدركون، بصفة عامة، أن العالم أوسع بكثير من المستعمرات الجماعية (الكومونة) المكتفية بذاتها (التي قال بها أستاذهم). فحولت فلورا تريستان Flora Tristan (1803-1844) رؤية فورييه عن استقلالية العامل إلى برنامج يعد إرهاصا للنزعة النقابية وحركات العمال الحزبية فيما بعد. فاقترحت قيام اتحاد للطبقة العاملة في مؤسسة تحكم نفسها بنفسها يساهم فيها العمال بأموالهم حتى يتحقق تحررهم الشامل. وكل مدينة يكون لها «قصر عمل» يشرف عليه العمال، ويضم مدارس ومكتبات ومستشفيات ودورا للمسنين وأدوات للتسلية تمنح العمال. الاستقلالية والخبرة التي تتيح لهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم. كما هاجمت الدعوة القومية الرنانة التي سببت انقسام الطبقات العاملة في أربعينات القرن التاسع عشر(ومرة أخرى في سنة 1914)، ودعت إلى إنشاء منظمات عمالية عالمية تهدف إلى تحقيق التزام الحركات الاشتراكية بالسلام والتعاون الدولي.

تزعّم الاشتراكية الفرنسية في سنوات 1840 لوي أوجست بلانكي Louis-Auguste Balnqui (1805-1881) وكونستانتان بيكور Constantin Pecquer (1801-1887) ولوي بلان Louis Blanc (1811-1882). هؤلاء الثلاثة كانوا قد ولدوا في عصر نابليون وأمضوا شبابهم في عهد عودة الملكية (1815-1830) وشبوا عن الطوق في ظل «الملكية البورجوازية» (1830- 1848) وشاركوا في أول ثورة للطبقة العاملة في الأيام المشرقة عام 1848. لقد أخطأوا جميعا كما كتب ماركس فيما بعد، فظنوا أن آلام ولادة الرأسمالية هي حشرجة احتضارها.

وبحلول شتاء عام 1849 كانت أحلامهم. قد تجمدت. وقد يكون من علامات قوتهم هذا التحالف القمعي المذعور الذي عقده البورجوازيون مع خصومهم القدماء-الأرستقراطية-لقمع الثورة. ولكن من المؤكد أن اقتراحات الاشتراكيين الساذجة لإنشاء حكومة لعالم لا يملكونه، وكذلك التدعيم الشعبي خارج باريس لنابليون جديد، كانت كلها شواهد تدل على أن الاشتراكيين كان عليهم أن يقاوموا خلال فترة طويلة من صعود الرأسمالية، ولقد تدعم هذا الدرس من جديد عندما أخفقت حكومة باريس الاشتراكية عام 1871 في الاستمرار في الحكم.

كان بلانكي، مثل بابيف، يدخل السجن ويخرج منه مرارا منذ أن التحق بجمعية «شاربونيري» السرية وهو في السابعة عشرة. ويمكننا أن نسميه اشتراكيا لأنه آمن بأن الرأسمالية غير مستقرة بشكل أساسي، وأن أزماتها الدورية في زيادة الإنتاج سوف تفضي في النهاية إلى ظهور اقتصاد تعاوني. وكان يفضل أن يسمي نفسه شيوعيا، وهو يقصد بهذا أن يميز اتجاهه إلى العمل المباشر عن الاتجاه إلى التنظير، الذي نجده لدى أتباع كابيه وفورييه وسان سيمون وكل إنسان آخر تقريبا.

أما بيكور فكان عالم اقتصاد ذهب إلى أن التكنولوجيا الصناعية الجديدة أكثر إنتاجا (ومن ثم أكثر تقدما) من الصناعة اليدوية، وأنها تخلق أسلوبا جديدا في الحياة-مدنا ومصانع وأسواقا ضخمة واحتكارات-هي في جوهرها «ترابطية جماعية تكتلية». وبالاختصار، فإن نوع المجتمع الصناعي الذي أنتجته الرأسمالية كان اجتماعيا، ومن ثم فإنه يحتاج بصورة متزايدة إلى إضفاء الطابع الاشتراكي على الملكية، فالمتنافسون من أصحاب الملكيات الخاصة إنما كانوا يستعجلون دون أن يشعروا، ذلك التطور الذي يؤدي إلى الاستغناء عنهم، وسرعان ما سيصبح التأثر الاجتماعي للتكنولوجيا الصناعية هائلا إلى الحد الذي تضطر معه الدولة إلى الاستيلاء عليها وتحويلها إلى مرفق عام. ولقد شعر بيكور بأن هدف الحركة النقابية الذي يرمي إلى سيطرة العمال على كل صناعة، سيصبح هدفا غير عملي، لكنه كان يرتاب في النزعة النخبوية التي ينطوي عليها «النظام المصرفي المركزي» الذي دعا إليه السان سيمونيون، ومن ثم أكد الحاجة إلى إدارة المجتمع للصناعة عن طريق حكومة ديموقراطية تماما.

أما لوي بلان... . فإن أكثر ما اشتهر به هو تنظيمه للورش الوطنية الفرنسية بعد ثورة فبراير 1848، ولكن لم يسمح للتجربة بأن توالي تقدمها إطلاقا. بل إن نجاحاتها البسيطة قد ووجهت بقمع وحشي في شهر يونيو، أفضى بدوره إلى الحرب الأهلية، وأخيرا إلى رد فعل محافظ. ويتلخص اقتراح بلان في توفير «حق العمل» لكل العمال الفرنسيين بإنشاء ورش في المدن ومزارع جماعية ريفية، فضلا عن خدمات الإسكان والخدمات الاجتماعية المشتركة التي تتنافس مع نظائرها الخاضعة للملكية الخاصة. وتدير المرافق العامة مجالس مستقلة (يقوم العمال في نهاية الأمر بانتخاب مديريها) ويمولها بنك وطني قومي بقروض مضمونة تعطى فائدة، وتستخدم الورش جميع الأرباح لدفع الأجور والاستثمار في المرافق الجديدة، وتقوم الحكومة بتخصيص إعانات مالية للصناعات التي تدر ربحا صغيرا أو لا تدر ربحا على الإطلاق، وهي الصناعات التي كانت تتلقى معونة بالفعل من الحكومة. ولا يحبذ بلان اشتراكية الدولة التي تؤمم كل شئ، ولكنه كان يؤمن بأن الورش العامة، في حالات عدة، ستثبت أن كفاءتها أعلى من كفاءة المشاريع الخاصة بسبب مشاركة العمال فيها. وهكذا سينشأ قطاع عام في الاقتصاد، عن طريق إعطاء جمعيات العمال الفرص التي كانت الحكومات البورجوازية تتيحها للرأسماليين عادة. وكان برنامج بلان يهدف إلى تجنب الفوضى التي قد تنجم عن ملكية العمال للمصانع بشكل غير منظم، وإلى تجنب الجمود الذي قد ينجم عن اشتراكية الدولة المركزية، وكان ديمقراطيا راسخ الإيمان بالديمقراطية، ولذا رفض أن يؤيد حتى حكومة باريس الاشتراكية عام 1871.

أصول الماركسية

في عشية الثورة الاشتراكية الفرنسية عام 1848 لم تكن هناك أية حركة اشتراكية كبيرة خارج فرنسا. لقد تحالف الليبراليون الألمان مع حفنة من الاشتراكيين في محاولة لإنشاء نظام برلماني، ووحدة قومية، والحصول على حريات الطبقة الوسطى التي حققتها الثورة الفرنسية عام 1789، والتي كانت إنجلترا تحققها بالتدرج منذ عام 1689، بل حتى منذ سنوات 1640.

ومع عام 1848 كانت إنجلترا قد أنشأت المجتمع الصناعي الوحيد في العالم، وبالتالي كان المفكرون البريطانيون في وضع يسمح لهم بدراسة اقتصاد النظام الجديد على نحو أفضل بكثير. فبعد آدم سميث تعلم المفكرون الاقتصاديون الإنجليز من ديفيد ريكاردو David Ricardo رؤية التعارض الكامل بين الطبقات الرأسمالية والطبقات المالكة للأرض، كما عرفوا منه أساليب استغلال الرأسماليين للعمال. غير أن ريكاردو كان متشائما أكثر منه اشتراكيا، إذ تقبل استغلال العمال بوصفه أمرا طبيعيا. وقد استنبط بعض أتباعه أفكارا اشتراكية من «نظرية قيمة العمل» التي كان قد توصل إليها (مثل لوك وآدم سميث).

فذهبوا إلى أنه لما كانت قيمة كل إنتاج صناعي تقاس بكمية العمل الذي يبذل فيه فإن العمل هو خالق القيمة، ولطبقة العمال الحق في الإنتاج الكلي للصناعة، أما الرأسماليون فهم عمال بقدر ما يعملون، وليس لأنهم اكتسبوا رأس المال اللازم للاستثمار لا سيما وأن الفائدة أو الربح الذي يحققونه يأتي من رأس المال الذي اعتصروه من الأجور التي كان يستحقها العمال. وفي هذا الصدد كان الاشتراكيون من أتباع ريكاردو، في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي، يقولون نفس ما يقوله الاشتراكيون السان سيمونيون الفرنسيون تقريبا. ولكن دراستهم للاقتصاد كانت أكثر تقدما (لأن الاقتصاد الإنجليزي كان أكثر تقدما)، وإن لم يكن الاشتراكيون الريكارديون قد يطورون حركة اشتراكية.

كانت «الحركة» في إنجلترا قبل عام 1848 مصطبغة بصبغة «أصحاب(*) الميثاق» ومتأثرة بأوين. وكان روبرت أوين نظيرا ناجحا لفورييه، إذ حوّل مصنع النسيج الذي يملكه إلى جماعة نموذجية تعمل لصالح عماله، وساعد في إنشاء تعاونيات عمالية مثالية في إنجلترا وأمريكا، وكان رائدا في إنشاء تعاونية استهلاكية وتنظيم نقابات العمال البريطانية التي أصبحت في نهاية الأمر حزب العمال. لكن أوين كان يتسم بالسذاجة بالنسبة للاقتصاد، فقد أدرك وجود الظلم وسعى إلى تصحيحه، ولكنه لم يكن يدرك بوضوح كاف أن لطبقته مصلحة راسخة في استمرار الاستغلال

(*) نسبة إلى Chartes أي الميثاق The Charisto

والحركة ذاتها تسمى The Chartist Movement

الذي يتسبب في كل المظالم. لقد كان قادرا على تنظيم بيته وعلى أن يطالب بأن يحذو الرأسماليون الآخرون حذوه. واعتقد أنه استطاع ببساطة أن يكشف لأعضاء الطبقة الصناعية البريطانية أخطاءهم (تماما مثلما أرشد عماله الأطفال كيف يزيدون إنتاجهم) فإن الجميع سيستنيرون، وسيختفي الظلم.

أما حركة الميثاق البريطانية فكانت حركة جماهيرية أوسع نطاقا من كل أنواع الاشتراكية الفرنسية. لكن قلة من الميثاقيين فقط كانت تعد نفسها اشتراكية ذلك لأن ميثاق الشعب لعام 1838 لم يطالب إلا بتمثيل الطبقة العاملة في البرلمان من خلال حق الاقتراع العام للرجال، وإلغاء شروط الملكية لشغل الوظائف، ودفع مرتبات للأعضاء المنتخبين في البرلمان. وجمعت حملات العرائض ما بين 3 و 6 ملايين توقيع (من عدد السكان الإنجليز البالغ عددهم 19 مليونا). ولكن البرلمان رفض الميثاق بأغلبية 287 ضد 49 على الرغم من وجود توقيعات لنصف الذكور البالغين في بريطانيا عليه. إذ خشي البرلمان أن تهدد الديمقراطية السياسية حقوق الملكية الخاصة والنظام الاقتصادي برمته، واحتاج الأمر إلى 80 سنة أخرى قبل إجازة مطالب الميثاق.

وهكذا نجد أنفسنا هنا إزاء مفارقة: فالبلد الذي كان رائدا في الثورة الصناعية وصاحب أكبر اقتصاد رأسمالي متقدم في القرن التاسع عشر والذي يعد ورشة العالم ومكتب اختراعاته انتظر حتى أربعينات القرن الماضي مفكرا ألمانيا (أو بالأحرى مفكرين ألمانيين) ليقوم بتحليل اقتصاده على أسس اشتراكية ريكاردية، وليدمج الدراسة الجديدة للاقتصاد السياسي باشتراكية أوين، وليحول حركة الطبقة العاملة الجماهيرية من الأهداف الليبرالية إلى الأهداف الاشتراكية.

وفي الحقيقة لم يكتف كارل ماركس وفريدريك إنجلز باستخدام نظرية ريكاردو لدراسة العمليات المحددة للنظام الجديد والظروف العينية للطبقة العاملة الجديدة، بل وجها أيضا اكتشافاتهما لتطوير النظرية الاقتصادية البريطانية، وخلقا خلال هذه العملية حركة أوربية جماهيرية وغيرا معنى الاشتراكية وأهميتها تغييرا دائما.

على أن الماركسية أكثر من مجرد مزيج بين ريكاردو وأوين، إنها دمج

للاشتراكية الفرنسية بالفلسفة الألمانية بالاقتصاد السياسي البريطاني. فنقطة الانطلاق عند كارل ماركس هي المناخ الفلسفي لجامعة برلين في ثلاثينات القرن التاسع عشر. فقد واجه الفلاسفة الألمان-في ظل الاحتلال النابوليوني-مشكلات سياسية خارجية هي مشكلة القومية والحرية ونشدوا العزاء في القيام بتأملات عميقة في بعض المشاكل «الداخلية» مثل المعرفة والأخلاق والوجود والعقل والحكم وفلسفة الأخلاق والنقد والجوهر والذهن. كان الفلاسفة الألمان من كانت Immanuel Kant، في ثمانينات وتسعينات القرن الثامن عشر، فيخته Gohann Gottlieb Fichte إبان الاحتلال (الفرنسي) حتى هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel الذي توفي عام 1831، يشقون طريقهم بصعوبة بين الشك والإيمان للوصول إلى المبادئ الأولى والمطلقات الكلية كما فعل المفكرون الإنجليز مثل هوبز ولوك ومفكرو عصر التنوير الفرنسيون منذ ديكارت. غير أن الفلسفة الإنجليزية كانت أكثر تجريبية وعينية، وكانت الفلسفة الفرنسية أكثر عقلانية وتحضرا وعالمية. أما الألمان فقد اتجهوا إلى الداخل وتأملوا في قضايا الحرية والعالم من منظور النفس. لقد عانوا من العزلة والخضوع للغير ولكنهم استمدوا أفكارهم من تراث ديني صوفي غني ليطرحوا تساؤلات عن العلاقات بين المعرفة والفعل، وبين الوجود والتفكير، وبين الوجود الإنساني والوعي.

وقد تقبل ماركس الشاب استبصار كانت وفخته وهيجل وتوصل إلى أن العقل أو الوعي فعال دائما. غير أنه رفض اتجاه هؤلاء المثاليين الفلسفيين الألمان إلى تناول العقل أو «الروح» أو «الأفكار» على أنها هي الحقيقة الوحيدة. وفي الوقت نفسه رفض اتجاه الماديين الفلسفيين الفرنسيين والإنجليز نحو الإيمان بأن الأفكار لا يمكنها إلا أن تعكس الواقع المادي الأساسي وكأنها مرآة لقد أراد أن يغير الواقع وهو يدرك تماما ما يفرضه هذا الواقع من قيود. وكتب في أوائل عام 1835، وفي سن 17 سنة في امتحان نهائي، أنه يريد أن يقضي حياته في العمل من أجل رفاهية البشر. ثم أضاف: (ولكن علاقاتنا داخل المجتمع قد تشكلت إلى حد ما، قبل أن نصبح في وضع يمكننا من تحديدها).

أن ندرك ما هو محدد اجتماعيا ونسعى مع هذا لإقامة عالم أفضل- هذه هي المشكلة التي أخذها ماركس على عاتقه والتي استمر بقية حياته

كلها في متابعتها. ولا فائدة تذكر من اتهامه بعدم الاتساق مع النفس لإيمانه بالحتمية والمثالية في ذات الوقت، فهو لم يكن هذا ولا ذاك. فقد واجه بجسارة مشكلة إضفاء معنى ودلالة على العمل الإنساني في عالم محدد ثابت، كما واجه مشكلة الحرية والضرورة. وهو لم يتهرب من مواجهة هذه المشكلة المحورية في عصره (وعصرنا) عن طريق الإيمان المثالي الأحادي الجانب بقوة الأفكار أو عن طريق الاستسلام المادي الأحادي الجانب للظروف. بل إن عبقريته كانت تكمن في مواجهة مشكلة شبه مستحيلة، وفي تركها عند وفاته أكثر صعوبة مما كانت عليه حين وجدها. لقد بينت أعمال ماركس، طيلة حياته. أن العمل الإنساني تحدده الظروف أكثر مما كان الإنسان يتصور، وأن التحرر الإنساني بدوره ممكن أكثر مما كان يحلم به.

لقد تمكن ماركس من أن يوسّع الأفق الذي فهمت به الثقافة الأوروبية عمق الضرورة وكذلك إمكانات الحرية بأن بيّن للناس كيف يفكرون تفكيرا تاريخيا في المجتمعات الإنسانية. وفي خلال هذا يمكن القول إنه «اخترع» من الوجهة العملية علم الاجتماع والتاريخ الاجتماعي. ويتلخص الدين الذي ندين به لماركس في أنه أعطانا أساليب تاريخية واجتماعية جديدة للتفكير في المشكلات الأكثر إلحاحا في المجتمع الصناعي الحديث.

إن كلمة «التاريخ» في ألمانيا في ثلاثينات القرن السابق وأربعيناته كانت تعني فلسفة هيجل. وغالبا ما يقال إن ماركس أخذ فلسفة هيجل في التاريخ، بوصفها صداما جدليا لفكرة (أطروحة) مع نقيضها (النقيض) يفضي إلى فكرة جديدة (المركب)، وأنه طبق هذه العملية الجدلية على دراسة المجتمع المادي-ومن ثم قدم فلسفة جديدة أو علما للتاريخ يسمى بالمادية الجدلية. وهذا تبسيط مخل لكل من هيجل وماركس. إذ لا يمكن العثور على عبقرية هيجل في خريطة موجزة تتكون من ثلاث أو أربع كلمات يونانية، كما أن ماركس ببساطة لم يطبق نظرية هيجل في تطور الأفكار على تطور المجتمع. إن هيجل علم ماركس أن التاريخ هو عملية تستمر بفضل جانبها السلبي وأنه يمكن إدراك معنى أو اتجاه للتاريخ من وراء الحشد المضطرب للوقائع المتغيرة لا بأن نركز عيوننا على البناء الثابت فحسب، بل نركزها بالقدر نفسه على قوة التغيير التي ينطوي عليها ما حل

بنا خلال التاريخ من خسائر، وما ظهر فيه من خاسرين وما خلّفه من رماد.

إن الفكرة القائلة بأن هناك منطقا للتاريخ ظهرت في عصر التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر. ولكنها أفضت إلى نظريات سان سيمون وكومت المجردة عن المراحل التاريخية التي تفصل كل مرحلة فيها هوة عن المرحلة السابقة لأنه لم ينصب التفكير على عملية التغيير الفعلية. لقد وجد هيجل، ثم ماركس، محركا أو دافعا للتغيير الاجتماعي في العمل الإنساني. فكتب ماركس في كتابه المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام 1844: يقول «الشيء العظيم في كتاب هيجل ظاهريات الروح هو أنه يتصور الخلق الذاتي للإنسان بوصفه عمليه أو صيرورة.. ومن ثم فهو يستوعب طبيعة العمل، ويفهم الإنسان الموضوعي... على أنه نتيجة ما يقوم به من عمل».

ماركس: من تاريخ العمل إلى نقد الاغتراب

في رسالة ماركس للدكتوراه (1841) وكتاب المخطوطات (1844-1846) والعائلة المقدسة (1845) وأطروحات عن فوير باخ (1845) الأيديولوجية الألمانية (1845-1846) طورّ فلسفة للتاريخ وعلم اجتماع أوليا يريان العمل الإنساني على أنه صانع التاريخ والمستفيد منه. وقد ذهب إلى أن الناس ينتجون أنفسهم وعالمهم من خلال النشاط العملي أو العمل. وهذه عملية جدلية: إذ يخلق الناس بيئتهم، وتقوم البيئة الجديدة بتغييرهم. كما أنها عملية اجتماعية: «فالفرد كائن اجتماعي»، «ونشاطه الواعي الحر» نتاج اجتماعي. وهي عملية تاريخية بشكل جوهري. إذ ليس ثمة طبيعة إنسانية ثابتة، والإنتاجية الإنسانية تغير دائما الحاجات والمشاعر والعقائد والأحلام الإنسانية في أثناء تغييرها للعالم الخارجي.

لقد تجاوز ماركس فلسفة هيجل في التاريخ في عدة جوانب مهمة. فقد كان يعد نشاط 90٪ من السكان العاملين أكثر أهمية من تجريدات الفلاسفة. وعند ماركس نجد رؤية هيجل للتاريخ بوصفه التحقق التدريجي للحرية وقد اكتست لحما ودما وعرقا. ولكن الأمر البالغ الأهمية أن ماركس نبذ مذهب هيجل التأمل النظري، وهو مذهب فلسفي مطلق، وتبني-بدلا من ذلك-فلسفة نقدية للتاريخ تحاول أن توحد النظرية والتطبيق. إن التاريخ

عند ماركس نشاط ثوري نقدي.

وهكذا حول ماركس تاريخ العمل الإنساني، كما وضعه، إلى نقد للعمل في المجتمع الرأسمالي. فالطبقات العاملة لم تتلق ثمار عملها، ولم يسمح للعمل بأن يكون نشاطا تلقائيا واجتماعيا، وخلاقا ونافعا. وقامت الأسواق والأرباح الرأسمالية بإعاقة أكبر حاجة إنسانية أساسية-وهي النشاط التعبيري. لقد اغترب العمال (انفصلوا) عن عملهم وعن أجسامهم. ما الذي يشكل اغتراب الإنسان؟ أولا أن العمل خارجي بالنسبة للعامل، أي أنه ليس جزءا من طبيعته، وبالتالي فإنه لا يحقق نفسه في عمله، بل ينفي نفسه، ويمارس إحساسا بالتعاسة بدلا من السعادة، ولا يطور طاقاته الذهنية والجسدية بحرية وإنما يرهق جسديا وينحط عقليا. ولذا لا يشعر العامل بالاطمئنان إلا خلال وقت فراغه، بينما يشعر بأنه غريب مشرّد في عمله. إنه لا يعمل عن طيب خاطر، وإنما لأن العمل مفروض عليه، فهو عمل قسري. إنه ليس إشباعا لحاجة، وإنما وسيلة لإشباع الحاجات الأخرى. ويتضح اغتراب العمل في أنه بمجرد غياب عنصر القسر الجسدي أو غيره من عناصر القسر فإنه يجري تحاشيه كما لو كان طاعونا. وأن العمل الخارجي، العمل الذي يغترب فيه الإنسان عن نفسه، هو عمل التضحية بالذات والقضاء عليها. وأخيرا فإن الطابع الخارجي للعمل، بالنسبة للعامل، يتضح في أنه ليس عمله بل عمل لشخص آخر، وأنه في العمل لا ينتمي إلى نفسه وإنما إلى شخص آخر[15]».

وبهذه الطريقة تؤذن فلسفة التاريخ بظهور نظرية اجتماعية نقدية. ذلك لأن تاريخ العالم الذي يظهر تحقيق الفرد لذاته من خلال العمل (بل حتى الإنجازات العملاقة للإنتاج في ظل الرأسمالية الصناعية) يكشف أيضا عن تناقضات التنظيم الرأسمالي للعمل من خلال الاستغلال الاقتصادي والاغتراب النفسي. فالأفراد لم يعودوا يحققون هويتهم من خلال العمل الخلاق لأن نتاج عملهم لم يعد ملكا لهم. والأشياء التي ينتجها العمل تتحول الآن ضد العمال. وكما أن هذه المنتجات قد أكدت وجودهم ومدارتهم ورغباتهم وهويتهم فإنها الآن في ظل الرأسمالية شاهد على عبوديتهم. فلما كان العمال يعملون بمقتضى أمر الرأسمالي ويصنعون ما يدر الربح على الرأسمالي، ويفقدون السيطرة على كل ما يصنعون، فإن

نتاج عملهم ينفي في الواقع هويتهم بدل أن يؤكدها. والحصول على رأس المال يتم عن طريق دفع أجور للعمال أقل من قيمة منتجاتهم، ولذا فإن قوة رأس المال تزداد على حين تنخفض قوة العمل. «كلما زاد إنتاج العامل زادت قوة رأس المال ونقصت قدرة العامل على السيطرة على منتجاته. وهكذا يصبح العمل ضحية قوة خلقها بنفسه[16]».

في ظل الرأسمالية يغترب العمال عن عالم آخذ في الاتساع-عالم من الأشياء Objects التي «تعارضهم». إنهم يغتربون عن قواهم وعن ذواتهم الخلاقة. وإذ ينفصل العمال عن نتاج عملهم دون ممارسة الإحساس باحترام الذات الذي يصاحب عملية الصناعة والصياغة والتشكيل، فإنهم يعاملون وكأنهم أشياء أو موضوعات. وعندما يغتربون عن أنفسهم يغتربون عن البشر الآخرين. وبما أنهم يشترون ويباعون مثل الأشياء أو كقطع الآلات فإنهم ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم أشياء أو موضوعات ويعاملون الآخرين بالطريقة نفسها، وبذا «تتموضع» العلاقات الإنسانية.

وهكذا يرى ماركس أنه في ظل الرأسمالية لا يصبح العمل وحده، مغتربا عن الحاجات الإنسانية بل تصبح الحياة كلها كذلك. والواقع أن المشكلة ليست مجرد شراهة .الرأسماليين، فالنظام الجديد للملكية الخاصة قد خلق نظاما اجتماعيا معقدا يصبح الشره فيه شائعا، والتلاعب أمرا أخلاقيا، والأنانية شيئا طبيعيا، والتضحية (بمعنى تدمير الذات) مثلا أعلى:

«إن القضية الرئيسة في هذا النظام هي نكران الحياة والاحتياجات الإنسانية. فكلم قل ما تأكله وتشربه وتشتريه من كتب، وقل ذهابك إلى المسرح أو قاعات الرقص أو المحال العامة وقلت ممارستك للتفكير والحب و... والتنظير والغناء والرسم والمبارزة... الخ ازددت قدرة على التوفير وازدادت ثروتك دون أن تأكلها العثة أو يفسدها الصدأ-أي ازداد رأسمالك. كلما تناقصت أنت وتناقص تعبيرك عن حياتك ازدادت ملكيتك وازدادت حياتك المغتربة وازداد ادخار وجودك المغترب[17]».

إن نظرية ماركس الخاصة باغتراب العمل في المجتمع الرأسمالي حولت نظريته الهيجلية السابقة عن التاريخ إلى نظرية نقدية-نظرية متحدة بالاستراتيجية العملية. ودراسته للأهمية التاريخية للعمل أفضت إلى دعوة

اشتراكية لإنهاء الاغتراب وإعادة تكامل العمل والحياة. وتعمقت اشتراكية ماركس الإنسانية عام 1844 في السنوات الأربع التي سبقت البيان الشيوعي الذي نشر عام 1848، حين انهمك ماركس في الاطلاع على الفكر الاقتصادي البريطاني والكتابات الفرنسية في التاريخ. وكما أن دراسته الهيجلية السابقة لتاريخ العمل أفضت به إلى تقييم نقدي للعمل الرأسمالي، فإن دراسته لتاريخ الأفكار الاقتصادية والاجتماعية أفضى إلى نظرية نقدية للدور التاريخي للأفكار في ظل الرأسمالية. وكما أن مفهوم «الاغتراب» قد أقام رابطة بين النظرية والتطبيق، نجد الآن أن فكرة «الأيديولوجيا» تقيم الآن جسرا نظريا جديدا يوصل إلى الفعل أو «البراكتس» أي الممارسة.

ماركس: من تاريخ الأفكار إلى نقد الأيديولوجيا

لعل ما شد انتباه ماركس إلى فريدرك إنجلترا هو ما مقالة عن الاقتصاد السياسي كتبها هذا الأخير في عام 1844. وكان ماركس أيضا يسهم بالمقالات في الكتاب السنوي الألماني/ الفرنسي. وكان ماركس وإنجلز قد التقيا في واقع الأمر عام 1842، عندما جاء إنجلز إلى مكتب ماركس بمجلة راينلاند تايمز، وهي صحيفة ليبرالية قام ماركس بإدارتها عندما رفضوا تعيينه أستاذا في الجامعة. وقد اقتحم إنجلز المكتب وهو يدعو، بحماسة، إلى نوع من الشيوعية الخالصة كانت تبدو لمحرر الصحيفة الجادة وكأنها تهريج وتهويم كلها، ومن ثم طرده ماركس. وقد واصل إنجلز رحلته إلى إنجلترا للتدرب على عمل أبيه في مانشستر ولينتهز الفرصة لدراسة «حركة الميثاق» ويكتب عن أحوال الطبقة العاملة الإنجليزية. وبحلول عام 1844 كان إنجلز قد أصبح رجل أعمال ناجحا وكاتبا شيوعيا معروفا. وكانت المقالة التي كتبها للكتاب السنوي عام 1844 دراسة مهمة عن الفكر الاقتصادي الإنجليزي، ذهب فيها إلى أن الاقتصاد السياسي أو النظريات السياسية والاقتصادية لآدم سميث وريكاردو وغيرهما ليست سوى تبريرات ماكرة لدوافع الطمع والشره عند الرأسماليين البريطانيين. كما أن حديثهم عن التجارة الحرة والمنافسة والملكية الخاصة وثروة الأمم هو في الحقيقة احتيال على الطبقة العاملة البريطانية وليس علما اقتصاديا محايدا. ولقد تركت المقالة انطباعا قويا لدى ماركس جعله يبدأ في مراسلة إنجلز وكان ماركس قد توصل من

قبل إلى فهم لدور الطبقات الاجتماعية والقدرة الكامنة الثورية للبروليتاريا (الطبقة العاملة) من خلال قراءاته. للتاريخ الفرنسي، بينما كان في باريس، والآن شرع في قراءة كل ما أتيح له من أعمال علماء الاقتصاد الإنجليز المترجمة إلى الفرنسية.

في هذه المرة أصبح تاريخ الأفكار تحليلا نقديا للأفكار. إن كل شيء-الفلسفة الألمانية والكتابات الفرنسية في التاريخ والاقتصاد السياسي البريطاني-بدأ مترابطا، فهذه كلها كانت استجابة لاضطرابات الخمسين عاما الأخيرة: «لقد استوقف ماركس التشابه الأساسي بين بعض المفاهيم المحورية التي يستخدمها الفلاسفة وعلماء الاقتصاد والمؤرخون على السواء. لقد بدا أنهم-عن وعي أو عن غير وعي-كانوا يفكرون بطريقة أخذت تظهر تدريجيا منذ القرن السابع عشر على يد المفكرين الممثلين لشريحة اجتماعية خاصة لم يعد تفوقها موضع شك: ألا وهي البورجوازية. وقد توصل من إدراكه هذا إلى فكرة أن كل هذا التنظير المركب يشكل «البناء الفوقي الأيديولوجي» لحقيقة اجتماعية خاصة: «المجتمع البورجوازي»[18].

لم يذهب ماركس-كما فعل إنجلز إلى أن هؤلاء المفكرين مخادعون، أي مجرد أسلحة ثقافية أجيرة. كما أنه لم يذهب إلى أن هؤلاء المفكرين هم مجرد دعاة لطبقتهم، وكأنهم محامون يدافعون عن قضية. لقد اعترف ماركس بإخلاصهم كما اعترف بالدقة العلمية في كثير من كتاباتهم، لكنه رأى ما وراء ذلك: إذ أدرك أن المثقفين يميلون إلى أن يشاركوا في الأفكار الموجهة لعصرهم، وفي مسلماته ومقولاته العقلية، وأنهم يرتبطون بالتحالفات الطبقية الاجتماعية لذلك العصر. مثال ذلك أن جميع المفكرين السياسيين والاقتصاديين البارزين تقريبا منذ القرن السابع عشر قد اشتركوا في رؤية للطبيعة البشرية ظنوا أنها خالدة، ولكنها-من الناحية الفعلية-تمثل نوع الطبيعة البشرية الذي ظهرت مع الثورة الاقتصادية والسياسية البورجوازية.

إن كثيرا من أفكار الماركسية الناضجة قد انبثقت عن هذا التحليل لتاريخ الأفكار. فالأفكار مرتبطة دائما بشكل ما بالسياقات التاريخية والاجتماعية الخاصة التي تنبع منها. وكل فترة تاريخية تنتج أفكارها ومسلماتها وإدراكاتها وفنها وحقائقها. وبقدر ما تعكس هذه العمليات العقلية الاحتياجات الاجتماعية لمجتمع معين أو طبقة معينة فإنها تؤدي وظيفتها

أيديولوجيا، أي أنها تعمل لتأييد جانب من جوانب الواقع الاجتماعي أو تحديه. فالمقولات العقلية للطبقة الحاكمة تكون فعالة بصفة خاصة من الناحية الأيديولوجية في تدعيم الوضع القائم. وقد يكون من المفيد أن نسمى الأنماط الحديثة من التفكير أنماطا برجوازية لأنها كثيرا ما تخدم احتياجات طبقة الوسطاء الصناعية المتوسطة، أو بورجوازية. ويمكننا أحيانا أن نتحدث حديثا ذا معنى عن الاقتصاد البورجوازي والفن البروليتاري وديانة ملاك الأرض، وأفكار ملاك العبيد عن الله، والأفكار الإقطاعية عن الإنسان، واتجاهات الفلاحين إزاء الزمن-أو أي شكل اجتماعي آخر من أشكال النشاط العقلي. إن الأفكار والمشاعر والمواقف والفنون تتغير مع تغير المجتمع. ويمكن فهم تاريخ العالم في إطار هذه الأساليب المتغيرة للنشاط العقلي، وكذلك في إطار الأشكال المتغيرة للتنظيم الاجتماعي- والمجالان ليسا في الواقع منفصلين على الإطلاق. فالأفكار لا تصدر قط من فراغ، بل هي دائما على علاقة ما بالواقع الاجتماعي، لهذا فإن للأفكار دائما دورا أيديولوجيا أو اجتماعيا.

ولقد كانت النتائج العملية لهذه الأفكار عن الأفكار هائلة: فتناول ماركس النقدي قد أفاد أجيالا من الأنصار الذين أتوا بعده بأن زودهم بأدوات لاختراق المحتوى الأيديولوجي لقدر كبير من الفكر البورجوازي. وأمكن قلب فروض علماء الاقتصاد السياسي رأسا على عقب، مع استيعاب استبصاراتهم الهامة. وأمكن تشجيع أفكار الطبقة العاملة وثقافاتها وفنونها بعد فصلها عن الأنماط التي تطرحها الطبقة الحاكمة الجائرة، وإعطاؤها ما تستحق من احترام. وأمكن دراسة الأديان والفنون، وحتى العلوم الاجتماعية، لمعرفة تأثيرها الأيديولوجي أو الاجتماعي، وكذلك للتوصل إلى نصيبها من «حقيقة» مجردة. كما أمكن كتابة التاريخ من أسفل إلى أعلى (والواقع أن كثيرا مما جاء في هذا الكتاب قد كتب انطلاقا من هذا المنظور، كما أن بعض الأقسام، مثل مناقشة فلسفة هوبز ولوك، ما كان يمكن كتابتها بدون ماركس والتراث العلمي الماركسي) وعلى ذلك فلا جدوى من الحديث عن الطريقة التي كان ماركس وإنجلز يصران بها أحيانا على أن البناء الفوقي للأفكار يعكس بناء الواقع الاجتماعي بشكل آلي ومادي، لأن أفكارهما عن العلة والمعلول أكثر تعقيدا من هذا. بل إنهما قد اتهما

المفكرين البورجوازيين بأنهم يتوهمون أن الناس لا يعملون إلا من أجل المال، واتهما البورجوازية بأنها تخلق مجتمعا لا يستطيع الإنسان أن يعمل فيه إلا من أجل المال. وحتى عندما بالغ ماركس وإنجلز في أهمية الجذور الاجتماعية للأفكار فإنهما كانا هما ذاتهما يعكسان التحيز الآلي والمادي لعصرهما الصناعي. فالشيء المهم ليس أخطاءهما أو حدود الرؤية التي فرضها عصرهما عليهما، وإنما الأسئلة الجديدة التي تمكنا من طرحها والمناهج الجديدة في التفكير النقدي التي توصلا إليها.

1848: البيان الشيوعي

إن ماركس الفيلسوف ينبغي ألا يغطي على ماركس الثوري. فالفلسفة والثورة لم يكونا اهتمامين منفصلين عند ماركس. وقد كتب عام 1845: «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بطرق مختلفة، والمسألة المهمة هي تغييره «لكن الرغبة في التغيير، التي لا تعتمد على العقل والمعلومات والمعرفة، ليست عند ماركس بأفضل من التفلسف العقيم. فالثورة الناجحة تتطلب أساسا فلسفيا وتاريخيا صارما وجده ماركس ناقصا في رؤى الاشتراكيين المثاليين وفي صراخ الثوريين ذوي الميول الانتحارية.

لقد كتب البيان الشيوعي في شتاء 1847-1848 بوصفه برنامج العصبة الشيوعية للدعوة إلى ثورة مدعومة بالمعرفة. فهو وثيقة شيزوفرينية (فصامية) لعصر شيزوفريني. إن الكتاب يتطلع من ناحية إلى إكمال الثورة البورجوازية التي لم تكن قد حققت إلا بوادرها الأولى في فرنسا منذ عام 1789 والتي كانت بالكاد قد بدأت في ألمانيا. وهو يتطلع من ناحية أخرى إلى الثورة الاشتراكية القادمة التي لم تظهر إلا بشكل جنيني في «الأربعينات الجائعة» للقرن الماضي.

فإذا كان ماركس وإنجلز قد ظنا خطأ أن آلام ولادة الرأسمالية البورجوازية في عام 1848 هي حشرجة احتضارها، فقد كان هذا خطأ نابعا من رؤيتهما التاريخية الواسعة. لقد تمكنا من إدراك التطورات اللاحقة للنظام الاقتصادي والاجتماعي الجديد بدرجة من الدقة جعلتهما يتخيلان أحيانا أنها قد حدثت بالفعل. ولهذا نجد أن البيان يبالغ في إنجازات المجتمع البورجوازي في عام 1848 وفي سلبياته معا. فهل من المعقول أن

البيان الشيوعي يبالغ في إنجازات الرأسمالية).

«إن [الرأسمالية]، هي أول نظام يبين ما يمكن أن ينجزه النشاط الإنساني. لقد حققت عجائب تفوق إلى حد بعيد، الأهرامات المصرية والقنوات الرومانية والكاتدرائيات القوطية، وقادت حملات فاقت كل الأشكال السابقة لهجرة الأمم وحملاتها العقائدية.

إن البورجوازية لا تستطيع أن تعيش بدون أن تثوّر أدوات الإنتاج دائما ومن ثم تثور علاقات الإنتاج، ومعها كل علاقات المجتمع... وهكذا تكتسح كل العلاقات الثابتة الجامدة ومعها سلسلة التحيزات والآراء القديمة الموقرة التي تنبع منها...

إن حاجة البورجوازية إلى سوق دائم الاتساع لمنتجاتها أمر يطاردها في كل أنحاء المعمورة... ومن هنا يحل التفاعل في كل اتجاه والاعتماد المتبادل بين الأمم محل العزلة القومية والاكتفاء الذاتي القديم. وما يحدث على مستوى الإنتاج المادي يحدث نظيره على مستوى الإنتاج العقلي. فالإبداعات العقلية لكل أمة على حدة تصبح ملكية عامة. وتصبح الأحادية القومية وضيق الأفق القومي مستحيلين أكثر فأكثر، ومن الآداب الكثيرة القومية والمحلية ينشأ أدب عالمي.

إن البورجوازية تجذب كل الأمم، حتى أكثرها همجية، إلى دائرة الحضارة من خلال التطوير السريع لكل أدوات الإنتاج، ومن خلال وسائل المواصلات الميسرة إلى أقصى حد... لقد خلقت مدنا هائلة، وزادت من عدد سكان المدن زيادة هائلة بالمقارنة مع السكان الريفيين، وأنقذت بذلك جانبا كبيرا من السكان من بلاهة الحياة الريفية.

إن البورجوازية، خلال فترة حكمها التي لم تكد تصل إلى مائة عام، خلقت قوى إنتاج أعظم وأضخم من كل الأجيال السابقة مجتمعة فأي عصر سابق كان لديه أدنى إحساس بأن العمل الاجتماعي يحتضن في داخله قوى إنتاجية كامنة كإخضاع قوى الطبيعة للإنسان والآلات وتطبيق الكيمياء في الصناعة والزراعة، واستخدام البخار في الملاحة والسكك الحديدية، والتلغراف الكهربائي، وتهيئة أراضي قارات بأكملها للزراعة، والتحكم في الأنهار وظهور شعوب بأكملها فوق الأرض وكأن ساحرا هو الذي استدعاها؟[19]

ولا شك في أن هذا كله لم يكن قد حدث بعد في عام 1848 فالعزلة القومية لم تكن قد انفتحت بعد «للشركات المتعددة الجنسيات». والإقليمية المحلية و«الغباء الريفي» لم يكونا قد اختفيا تماما بعد. و «ضيق الأفق» القومي لم يكن قد حل محله «أدب عالمي» بعد لقد فهم ماركس وإنجلز دينامية الرأسمالية البورجوازية، ولذا تمكنا من الإفصاح عن مضمونها الكامن وعن أشكال تطورها في المستقبل البعيد.

والأمر نفسه يصدق على تضخيمهما لسلبيات المجتمع الجديد. لقد أدركا الإمكانية الانقلابية للنظام الجديد، وأعربا عن نبوءتهما بصيغة الماضي:

«إن البورجوازية، أينما أصبحت لها اليد الطولي، قضت على كل العلاقات الإقطاعية الأبوية الرحيمة فمزقت دون رحمة، الروابط الإقطاعية الكثيرة التي كانت تربط الإنسان «بسادته الطبيعيين»، ولم تترك أية رابطة بين الإنسان والإنسان سوى علاقة «المال» الفظه وفي مياه الحسابات الأنانية الثلجية أغرقت أسمى أشكال النشوة الدينية والتحمس الفردوسي والعاطفية الشعبية المفرطة وذابت قيمة الشخصية الإنسانية فتحولت إلى قيمة تبادلية، وحلت حرية التجارة، تلك الحرية الوحيدة التي لا ضمير لها، محل ذلك العدد الهائل من الحريات التقليدية العزلاء وبإيجاز شديد حلت محل الاستغلال الذي تلفه غلاله من الأوهام الدينية والسياسية استغلالا صريحا صفيقا مباشرا وحشيا لا يرحم.

لقد نزعت البورجوازية الهالة عن كل مهنة كان الناس يكرمونها ويتطلعون إليها بخشوع واحترام. فحولت الطبيب والمحامي والقسيس والشاعر ورجل العلم إلى عمالها الأجيرين.

لقد نزعت البورجوازية عن الأسرة حجابها العاطفي، وهبطت بالعلاقة الأسرية إلى مجرد علاقة مالية»[20].

هنا أيضا نجد أنه لو استخدم صيغة المستقبل لكان هذا أكثر ملائمة، فالمجتمع الأوربي في عام 1848 كان يحتوي على عناصر إقطاعية كثيرة. ولم يكن نظام الأقنان قد اختفى بعد، وكانت الطبقات الأرستقراطية لا تزال تتسم بالقوة، ولم يكن الناس قد أحالوا كل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات عمل، ولم تكن النقود قد حلت بعد محل الشرف والواجب والكرم

والأخلاق في كل مكان، ولم تكن المشاعر الدينية قد اختفت بعد. فالقساوسة كانوا لا يزالون موضع التبجيل، ولم يكن الجميع، بل ولا حتى الأطباء، يعملون من أجل المال وحده. ولم يكن كل شيء معروضا للبيع، فالحياة الأسرية كانت لا تزال على جانب من الأهمية أي أن اقتصاد السوق لم يكن بعد قد صبغ كل جوانب الحياة بالصبغة التجارية في عام 1848.

ولكن ماذا نقول عن أيامنا نحن؟ حاول أن تستدعي طبيبك واسأله لقد كانت عبقرية ماركس وإنجلز تكمن في إدراكهما الطبيعة الثورية لمجتمع السوق الجديد أي مجتمع العمل التجاري أو المجتمع التجاري، فاستطاعا أن يرسما معالم الطريق الذي ستتغير الأشياء في اتجاهه وذلك بالتركيز على الجديد واستخلاص نتائجه بالتفصيل. لقد أدركا أن المجتمع الرأسمالي أو البورجوازي كان يطلق قوى معينة من عقالها، كان من شأنها تغيير العالم بشكل جذري-بل كان من شأنها خلق عالم واحد. وأوحت لهما رؤيتهما التاريخية-بأن إنتاجية هذا العالم. ستفوق بمراحل إنتاجية العالم الذي سبقه أي العصر الإقطاعي. غير أن دراستهما للطبقات الاجتماعية تذهب إلى أن الإنتاجية الهائلة للمجتمع الجديد ستحتوي على بذور دمارها، كما حدث تماما في العصر الإقطاعي. ولكن البيان لا يتحدث إلا بطريقة عامة عن هذه «البذور».

«يكفي أن نذكر الأزمات التجارية بتكرارها الدوري التي تهدد، بشكل آخذ في الاطراد، المجتمع البورجوازي كله. وأثناء هذه الأزمات يدمر جزء كبير من المنتجات الموجودة بالفعل، بل يدمر أيضا جزء كبير من قوى الإنتاج التي كانت موجودة في الماضي. وفي هذه الأزمات ينتشر وباء كان تصوره في السابق محالا-ألا وهو وباء الإنتاج المفرط»[21].

إن مسألة أزمات الكساد الدوري في النظام الرأسمالي كان مقدرا لها أن تشغل حيزا كبيرا في مؤلف ماركس الذي ظهر فيما بعد رأس المال. ففي عام 1848 كان يكفي أن يشير ماركس إلى تاريخ الأزمات التجارية، وأن يؤكد عبث مجتمع تغرقه قدرته الإنتاجية ذاتها لأن الملاك لم يدفعوا للعمال ما فيه الكفاية لشراء ما ينتجونه. ويبدو أن ماركس وإنجلز كانا أحيانا يتفقان مع معاصريهما على أن الدخل الحقيقي للطبقات العاملة آخذ في التدهور، ولكنهما مع هذا أصرا دائما على أن كم النقود المتاح للعمال ليس هو

القضية. فالعمال الذين لا يملكون المصانع وأدوات الإنتاج الأخرى ملكية جماعية سيظلون موضع الاستغلال دوما. والملكية الخاصة ستظل تعني دائما أن الطبقة المالكة هي التي ستحتكر أرباح الإنتاجية الجديدة وسيزيد المجتمع الرأسمالي باستمرار من اتساع الهوة بين الملاك والعمال، ولكن الأمر الأكثر أهمية أنه سيزيد من اتساع الهوة بين إمكانية قدرته الإنتاجية الجديدة وأدائها. وسوت يتعمق ذلك الوضع المتناقض الذي يشيع فيه الفقر في مجتمع الوفرة، ولكن التناقض الذي ينطوي عليه الإنتاج بلا معنى، الإنتاج العقيم المدمر، لن يقدم أي علاج.

الرأسمالية والاشتراكية والعمل: 1850 - 2050

لم يكن للبيان الشيوعي أي تأثير تقريبا على الثورات التي اجتاحت المجتمع الأوربي عام 1848. لم يكن من الممكن أن تطرح الثورة الاشتراكية كإمكانية فعلية إلا بعد أن تكمل البورجوازية ثورتها هي، وإلا بعد أن تصل بتطور المجتمع الرأسمالي إلى أقصى قوته وتناقضاته. وقد أدرك ماركس وإنجلز، على الرغم من مبالغاتهما في التعبير عن نضج الحضارة البورجوازية، أن وقت الاشتراكية ما زال بعيدا، وتحدثا فيما بعد عن ضرورة الانتظار حوالي خمسين عاما قبل أن تجهز الرأسمالية على نفسها. لقد تحدث البيان في عام 1848 عن المستقبل البعيد كأنه الماضي، لكنه انتهى إلى اقتراحات محددة مرتبطة باحتياجات الحاضر: فأصرا على ضرورة تحالف الشيوعيين مع الأحزاب البورجوازية، إذ لا يمكن أن يبدأ الكفاح ضد المجتمع البورجوازي إلا بعد التأكد من انتصار البورجوازية.

وبعد إخفاق ثورات 1848 داعبت ماركس وإنجلز، لفترة وجيزة، فكرة الإسراع بالعملية الثورية، ولكن مع حلول عام 1850 وإلى نهاية حياتهما، التزما بعملية تدريجية قوامها الدراسة والتعليم والنضال. فاشتغل ماركس في كتاب رأس المال في لندن حتى وفاته عام 1883 وفرغ طاقاته لتحليل النظام الرأسمالي. وأصبحت الثورة-على نحو متزايد-هي عملية تنظيم الحركة العمالية والأحزاب العمالية. وهكذا اختفت اللهجة الخطابية الرنانة عن الانتفاضة التلقائية، التي كانت تتسم بها بعض كتاباتهما قبل عام 1848، كما اختفى أيضا الحديث عن الأحزاب السرية وعن إقامة «ديكتاتورية

البروليتاريا» المؤقتة التي كانت تبدو أحيانا وكأنها الأمل الوحيد أثناء اليأس الذي خيم عام 1849. فبعد عام 1850 أصبحت الرؤية الماركسية للاشتراكية ديموقراطية تماما (كما كانت قبل عام 1849) تنتظر تلك الإنجازات والتناقضات الرأسمالية التي سبق أن وصفها البيان.

ولقد تعافت الرأسمالية من كساد 1873 و 1893 بعد أن قامت مناطق استعمارية كاملة برفع عبء الاستغلال عن كاهل الطبقات العاملة في أوربا وأمريكا الشمالية. وخفت حدة الصراع الطبقي في الداخل بعد تدويله، وسمح للطبقات العاملة بأن تكون النقابات وتحصل على أجور أفضل وضمان اجتماعي وتعليم شامل، بل حصل العمال على حق الاقتراع العام ما داموا يقدمون أرواحهم للحفاظ على عدم التوازن العالمي.

وفي عام 1914، أعلنت الأحزاب الاشتراكية الأوربية بصوت عال مدو أنها لن تخوض الحرب ضد أخوتها في الطبقة العمالية العالمية في سبيل الحفاظ على المستعمرات التي تبقى على حياة الرأسمالية. ولكن عندما ثبت الحرب انخرط أفرادها فيها وماتوا بالملايين. إن الدعاية الحديثة قادرة على تحريك دوافع وطنية لا تستطيع أية دولية اشتراكية أن تخمدها.

ولقد قدمت الثورة الروسية عام 1917 لحظة أمل حمقاء للحركة الأوربية التي كانت قد دخلت مرحلة انتحارية وكان يمكن للأمور أن تتخذ مسارا مختلفا لو أن الاشتراكيين الألمان أحرزوا نجاحا، لكنهم أخفقوا، وأصبح الناس يوحدون بين الاشتراكية والشيوعية وبين البيروقراطية السوفيتية والستالينية والبوليس السري. وكان على الاشتراكيين الأوربيين أن يلوموا أنفسهم لقبولهم شرعية الماركسيين الروس في المقام الأول. فقد نسوا جوهر الرؤية التاريخية عند ماركس عندما خيل إليهم أن ثورة اشتراكية أصيلة يمكن أن تقوم في أشد أقطار أوربا إقطاعية. ففي عام 1917 ولم يكن هناك سوى بلدين أثنين، إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية هما اللتان اقتربتا من تلك الرأسمالية الناضجة التي تبلغ فيها القدرة الإنتاجية حدا يكفي للقضاء على القهر. ومع هذا منحت المستعمرات نظمها فسحة ممتدة من العمر. وفضلا عن ذلك فإن الخلط الذي وقع فيه الروس بين التصنيع الجمعي والاشتراكية الماركسية قد أتاح للمستفيدين من الرأسمالية الغربية أن يطلقوا على أنفسهم اسم الديمقراطيات، وأن يقرنوا الاشتراكية

بالعبودية والإفلاس والغباء. وحتى التصنيع الروس ذاته، على الرغم من أنه أنجز في وقت أقصر من التصنيع الرأسمالي، يبدو متخلفا إذا ما قورن بالتصنيع الغربي. وهكذا أصبح في استطاعة الرأسماليين أن يقولوا: «أرأيتم، هذا ما يحدث حين لا يكون هناك حافز شخصي، متناسين أن الروس لم يكن يفصلهم عن نظام الأقنان إلا جيل واحد. ولقد بدا انهيار الرأسمالية عام 1929 وكأنه الإخفاق الأخير الذي تنبأ به ماركس، فاستعادت الأحزاب الاشتراكية والشيوعية جانبا من قوتها ومكانتها اللتين كانت تتمتع بهما قبل عام 1914 ولكن كان لا يزال أمام رأس المال بديل واحد: الحرب، فالدولة العسكرية حلت مشكلة انخفاض الاستهلاك (الذي سموه «إفراطا في الإنتاج») بإرغام العمال على إنتاج أشياء لا يريدون شراءها إطلاقا: وهي القنابل.

إن الرأسمالية لم تشف تماما من الكساد الكبير في الثلاثينات إلا من خلال إدارة المجتمع على أساس عسكري. والاشتراكية لم تشف تماما من الستالينية إلا من خلال البيانات المعادية للشيوعية التي تؤكد فيها أنها هي الأكثر تمسكا بالأصول. وفي بعض الأقطار-فل إيطاليا وفرنسا-بعث الاشتراكيون والشيوعيون من جديد تحالفات «الجبهة الشعبية» في الثلاثينات، لأن الشيوعيين ازدادوا تحررا من موسكو وأصبح الاشتراكيون أقل خوفا. وفي أوربا الشمالية-اسكندنافيا، إنجلترا، فرنسا-تولت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية الحكم، لكنها أحجمت عن إدارة المجتمع على أساس اشتراكي متطرف.

ولم تبدأ الأحزاب الاشتراكية الأوربية في تجاوز السياسة الاجتماعية لدولة الرفاهية الرأسمالية إلا في عشرات السنين الأخيرة. فقبل الحرب العالمية الثانية كانت هذه الأحزاب تكتفي عادة بتأميم الصناعات الرئيسة-الفحم والسكك الحديدية والمرافق العامة-التي أفلست بسبب الملكية الخاصة. وتأميم مشاريع الرأسماليين الخاسرة أمر أفضل من أن تترك مفلسة، إذ يمكن الحفاظ على الأقل على الخدمات الاجتماعية الضرورية حتى لو لم تكن مربحة من منظور السوق. لكن الرأسماليين الذين أيدوا تأميم ديونهم كانوا من القوة بحيث منعوا الحكومات من الدخول في صناعات يمكن أن تحقق منها ربحا. ونتيجة لهذا فإن التأميم أدى في أحيان كثيرة إلى تشويه

سمعة الاشتراكيين وكانت إدارة المرافق المؤممة أكثر تكلفة دائما، لأن ذلك كان أمرا لا مفر منه..

ومنذ الحرب العالمية الثانية أحرزت الأحزاب الاشتراكية نجاحا أكثر في توسيع الملكية العامة بحيث تضم مجالات مربحة أيضا. وأخذ هذا شكل التأميم في بعض الحالات، ولكنه أخذ في حالات أخرى شكل اشتراك العمال والملاك في صنع القرار على مستوى الإدارة. وثمة مشاريع حديثة في ألمانيا وإنجلترا والسويد تدل على أن اتجاه العمال والملاك التعاوني المستند إلى فكرة المساواة قد يفضي في المستقبل القريب إلى انتخاب غالبية من ممثلي العمال والحكومة والمستهلكين في مجالس إدارة الشركات المهمة من الناحية الاجتماعية، وإلى الاختفاء الكامل لانتخاب حملة الأسهم والسندات.

وقد اختارت الأحزاب الاشتراكية، على المستوى القومي، أن تستند سمعتها إلى الرعاية الصحية الشاملة وضمان التوظيف (العمالة) والتسهيلات الضخمة في مجال الإسكان والنقل.

ومن الغريب أن البلاد الرأسمالية والشيوعية (وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي، ربما بسبب حجمهما) هي التي أخذت بأشد الحلول مركزية وبيروقراطية للمشكلات الاقتصادية الأمر الذي يذكر المرء أن التأميم على طريقة سان سيمون يمكن أن يخدم إما مصالح الرأسماليين وإما مصالح العمال. وحتى الحركة العمالية الأمريكية تناضل، بصفة عامة، من أجل الحلول المركزية: التأمين الصحي القومي، التوظيف الفيدرالي، وقانون الشركات الأمريكي، والتنظيم الفيدرالي للصناعة، وهذا يرجع إلى أن الشركات الأمريكية عبر تاريخها قد شجعت حكومات الولايات والحكومات المحلية على أن تتنافس وعلى أن يزايد بعضها على البعض الآخر. ذلك لأن معظم حكومات الولايات والحكومات المحلية في الولايات المتحدة تعتمد على الشركات إلى حد لا يسمح لها حتى بأن تحلم بأن تقوم حكومة الولاية أو الحكومة المحلية أو الجماعة المحلية أو العمال أو المستهلكون بملكية المصانع أو الشركات أو حتى الموارد الطبيعية وإدارتها.

وقد تكون أهم المقترحات المقدمة لأمريكا في قرنها الثالث هي المقترحات التي يتقدم بها نظراء معاصرون لفورييه وماركس، لنظراء لبابيف أو سان

سيمون. فالتوسع في التخطيط القومي، هو، بلا شك، أمر محتم (سواء للشركات أو للعمال) حيث أن السلطة الاقتصادية أصبحت مركزية على الصعيدين القومي، وحتى العالمي. غير أن الاشتراكيين الديمقراطيين الأمريكيين، من أمثال مايكل هارنجتون، قد بعثوا من جديد إمكانية استخدام الحكومة الفيدرالية لإضفاء الطابع اللامركزي والديمقراطي على السلطة الاقتصادية. إذ يقترح هارنجتون في كتابه الاشتراكية سلسلة من المبادرات الفيدرالية التي يمكن أن تزيد من السيطرة المحلية الشعبية على الاقتصاد. فيمكن استخدام سياسة الضريبة الفيدرالية على سبيل المثال، لتوجيه الاعتمادات للاستثمار (في المصانع الجديدة والتكنولوجيات الجديدة) من الشركات (التي تعظم من ربحها الخاص بتكلفة اجتماعية عالية) لحكومات الولايات والحكومات الإقليمية والمحلية والشركات العامة والتعاونيات والمؤسسات التي لا تستهدف الربح، بل حتى روابط الأحياء في المدن. وهكذا يجب إنشاء «مكتب المستقبل» الفيدرالي الذي يمكنه أيضا أن يتيح للحكومات الإقليمية والمحلية تخطيط مدن جديدة، وتمويل المرافق العامة، وشراء المصانع والموارد الضرورية، يسانده في ذلك القانون الفيدرالي الذي يستهدف منع الشركات أن تسعر المنافسة بين جماعة محلية وأخرى. كما يمكن للقانون الفيدرالي أن يتيح لممثلي العمال والمستهلكين المحليين فرصة الانضمام إلى مجالس إدارة الشركات وأن يخول الحكومات الإقليمية قبول سلطة أو رفض إنشاء مصنع أو إغلاقه أو أي قرار هام آخر له تأثير كبير على البيئة أو الثروات المحلية أو سوق العمل المحلي. ويقدم هارنجتون عددا آخر من الاقتراحات المحددة التي تستهدف وضع حد تدريجي لاستخدام الثروات والشركات للأغراض الخاصة: منها فرض ضريبة نسبتها 100٪ على الميراث كل ثلاثة أجيال (وذلك لتشجيع الآباء على العمل من أجل أولادهم، ولتشجيع الأولاد بدورهم على أن يفعلوا المثل)، وإتاحة فرص للعمل المربح للمقامرين في الأسواق المالية (ويمكننا أن نضيف هنا كذلك محامي الشركات وموظفي شركات الإعلان والفنانين التجاريين)؛ وتشجيع الشركات العامة على الاستثمار في المجالات الاجتماعية التي تعد مربحة بالرغم من هامشيتها (وذلك بدلا من الخطر الحالي على ذلك).

ويصر هارنجتون على أن هذه الاقتراحات كلها لن تشكل سوى مرحلة

انتقالية من الرأسمالية إلى الاشتراكية. أما المثل الأعلى لمجتمع اشتراكي حقيقي في القرن الحادي والعشرين فسوف يتمثل في إلغاء العمل الإجباري والمال. ويعترف هارنجتون بأن هذا المثل الأعلى قد لا يتحقق إطلاقا بالكامل- لكن المثل الأعلى (كما أدرك فورييه والمثاليون الثوريون) ضروري لتحديد الاتجاه وتوليد الطاقة-ويستند هذا المثل الأعلى، إلى حقيقة التبديد الهائل للثروات الإنسانية والطبيعية والإنتاجية في المجتمع الرأسمالي. فالاقتصاد الاجتماعي الذي لا يقوم على التنافس يستطيع، في رأي هارنجتون، أن يحول كل العمل الموجه بصورة متعمدة نحو إنتاج سلع عقيمة، ونحو صناعة السلاح. والتبريد، والمبيعات والإعلان وغيرها من أشكال الفوضى والتلاعب التي يقرها النظام الاجتماعي-يستطيع أن يحول هذا العمل كله إلى إنتاج خلاق. ويلمح هارنجتون إلى أننا نقترب بسرعة من تلك القدرة التكنولوجية التي تتيح تحقيق حلم فورييه: وهو أن نتمكن من أن نطلق اسم «العمل» على ما يستمتع الناس بالقيام به، وأن نزود الجميع بثمار جهودنا المشتركة.

لمزيد من الاطلاع

ثمة عدد من التواريخ العامة الممتازة عن الاشتراكية، ويعد كتاب إدوارد هيامز Edward Hyams الحقبة الألفية المؤجلة: الاشتراكية من السير توماس مور إلى ماوتس تونج The Millennium Postponed: Socialism From Sir Thomas Moore to Mao Tse-Tung من أحسن الكتب الشاملة العامة الحديثة. وكتاب إدموند ويلسون Edmond Wilson إلى محطة فنلندة To the Finland Station هو تحفة أدبية وتفسيرية تعود إلى أصول التراث الاشتراكي في فلسفة التاريخ عند فيكو Vico وميشيليه Michelet، كما تستغرق انتباه القارئ بتقديم سيرة نقدية لحياة ماركس زاخرة بالتفاصيل. وكتاب مايكل هارنجتون Michael Harrington الحديث الاشتراكية Socialism هو تاريخ للاشتراكية الماركسية والديمقراطية، يتطلب الكثير من القارئ وحجته مقنعة، وكتاب جورج ليشتهايم George Lichtheim أصول الاشتراكية The Origins of Socialism هو تاريخ علمي موثق للاشتراكية المثالية والماركسية يواكب إلى حد كبير الفترة من عام (1789- عام 1848) التي اخترنا تناولها في هذا الفصل. وكتاب ملفين ج لاسكي Melvin J. Lasky الحديث المدينة الفاضلة والثورة Utopia and

Revolution يشتمل على مختارات ممتازة مرتبة وفق الموضوعات.

وكل الكتب السابقة جيدة بالنسبة للخلفيات المثالية للاشتراكية في مراحلها الأولى. ولا يزال كتاب لويس ممفورد Lewis Mumford قصة المدن الفاضلة The Story of Utopias من أفضل المداخل عن الفكر الطوباوي (برغم مرور خمسين عاما على صدوره الأول وهناك مجموعة طيبة من المقالات الحديثة عن تاريخ النزعة اليطوبية (بما في ذلك دراسة ممتازة للويس ممفورد) في كتاب المدن الفاضلة والفكر اليوطوبي Utopias and Utopian Thought بإشراف فرانك أ. مانويل Frank E. Mannuel وقد أشرف هو وفريتز ب. مانويل.. Friezie P Mannuel أيضا على مجموعة ممتعة من الكتابات اليوطوبية الفرنسية من أواخر العصور الوسطى، إلى العصر الحالي نشرت تحت عنوان المدينة الفاضلة الفرنسية: مجموعة مختارة من المجتمعات المثالية French Utopias: An Anthology of Ideal Societies وإذا أراد الدارس أن يقرأ كتابا واحدا عن المدينة الفاضلة في مراحلها الأولى، فليكن كتاب السير توماس مور Thomas More يوطوبيا: المدينة الفاضلة Utopia.

أما كتابا نورمان كوهن Norman Cohn البحث عن الحقبة الألفية The Pursuit of the Millennium وكتاب أرنست لي توفسيون Ernest Lee Turveson الحقبة الألفية واليوطوبيا Millennium and Utopia فيتناولان أهمية توقع الإصلاح البروتستانتي للحقبة الألفية. ومن الكتب القيمة بصفة خاصة لفترة الحرب الأهلية الإنجليزية ميشيل وولزر Michael Walzer ثورة القديسين The Revolution of Saints وكتاب كريستوفر هل Christopher التطهيرية والثورة Puritanism and Revolution وكتاب العالم رأسا على عقب The World Turned Upside down. وبالنسبة للكتب عن النزعة اليوطوبية في القرن الثامن عشر انظر كتاب كارل. ل. بيكر Carl L. Becker مدينة السماء عند فلاسفة القرن الثامن عشر The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers وكتاب كنجسلي مارتن Kingsley Martin الفكر الليبرالي الفرنسي في القرن الثامن عشر Frensh Liberal Thought in the 18th. Century وكتاب جورج ر. هافنر George R. Havens عصر الأفكار The Age of Ideas ويغطى كتاب مانوبل أنبياء باريس The Prophets of Paris القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدراسات رائعة عن تورجو Turgot وكوندروسيه Condorcet وسان سيمون

Saint-Simon وفورييه Fourier وكومت Comte. أما كتاب سيدني بولارد Sidney Pollard الرائع فكرة التقدم The Idea of Progress فيغطي الفترة نفسها بصفة أكثر عمومية.

ويعد كتاب جورج لوفافر Georges Lefebvre مقدم الثورة الفرنسية The Coming of the French Revolution وكتابه الثرميدوريون The Thermidorians مدخلين رائعين. أما كتابه الخوف الكبير The Great Fear فهو دراسة متخصصة ممتازة. وخير دراسة عن الطبقات العاملة إبان الثورة هي كتاب ألبرت سوبول Elbert Soboul الجمهوريون الفرنسيون المتطرفون (الصان كيلوت) The Sans Culotles وكتاب جورج رود George Rude الحشود الجماهيرية في الثورة الفرنسية The Crowd in the French Revolution. وهناك تفسيرات مهمة في كتاب ألفرد كوبان Alfred Cobban التفسير الاجتماعي للثورة الفرنسية The Social Interpretation of the French Revolution وكتاب أ. دي توكفيل A. de Tocqueville الكلاسيكي النظام القديم والثورة الفرنسية The Old Regime and the French Revolution ولفهم جذور الشيوعية في الثورة الفرنسية هناك كتاب قيم للغاية هو دفاع جراكوس بابيف The Defense of Gracchus Babeuf بإشراف وترجمة جون أنتوني سكوت John Anthony Scott. ويعد كتاب م. ج. سايدنهام M. J. Sydenham الجمهورية الفرنسية الأولى، 1792- 1804 The First French Republic 1792-1804, خلفية جيدة كما أن كتاب ر. ر. بالمر R. R. Palmer الأثنا عشر الذين حكموا Twelve Who Ruled من الكتب القيمة.

وعن الاشتراكية المثالية بعد الثورة الفرنسية وردت مداخل عامة في الفقرة الأولى وهي خير مكان نبدأ فيه. والدراسات اليطوبية العامة الواردة في الفقرة الثانية قيمة أيضا للغاية. وبالنسبة لفورييه يوجد كتاب جوناثان بينشار وريتشارد بيانفينو Johnathan Beecher & Richard Bienvenu رؤية شارل فورييه اليوطوبية The Utopian Vision of Charles Fourier وهو كتاب رائع. وبالنسبة لسان سيمون فإن خير ما نبدأ به هو كتاب أميل دور كايم Emile Durkhein الاشتراكية وسان سيمون Socialism and Saint-Simon الذي نشر فيما بعد باسم الاشتراكية Socialism. كما أن كتاب فرانك أ. مانويل أنبياء باريس ممتاز أيضا.

وعن ماركس والماركسية نجد أن كل الكتب الواردة في الفقرة الأولى تصلح كمداخل ممتازة. وبالنسبة للسير التي تعد مداخل نجد كتاب ايزايا برلين Isaiah Berlin كارل ماركس: حياته وبيئته(*) Karl Marx: His Life and Environment وهو تفسير جيد ممتع معروف. كما أن هناك مدخلا حديثا يتسم بالوضوح هو كتاب ديفيد ماكليلان David Mc Lelon كارل ماركس Karl Marx. ولعد كتاب جورج ليشتهايم George Lichtheim الماركسية: دراسة تاريخية ونقدية Marxim: An Historical and Critical Study تحليلا شاملا في مجلد واحد. وأما كتاب روبرت تكر Robert Tucker الفلسفة والأسطورة عند كار ل ماركس Philosophy and Myth in Karl Marx فهو دراسة نظرية مهمة. وكتاب روجيه جارودي Robert Garoudy كارل ماركس: تطور فكر. Karl Marx, The Evolution of His Thought تفسير شيوعي فرنسي حديث. والنصف الأول من كتاب مايكل هارنجتون Michael Harrington الحديث أفول الرأسمالية The twilignt of Capitalism يقدم أيضا (مع كتاب الاشتراكية) تفسيرا جديدا مدهشا لماركس.

وبالنسبة لتفسير جوانب معينة للماركسية نجد أن كتاب أريك فروم Erich Fromm مفهوم ماركس للإنسان Marx's Concept of Man الذي نشر مع ترجمة لكتاب ماركس المخطوطات الاقتصادية والفلسفية Economic and Philosophical Manuscripts أعدها ت. ب. بوتومور T. B. Bottomore مدخل ممتاز لماركس الشاب. وكتاب هربرت ماركيوز Herbert Marcuse العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية(**): Reason and Revolution Hegel and the Rise of Social Theory هو تحليل ممتاز لهيجل والهيجليين وماركس يتطلب جهدا من القارىء وكتاب استيفان مزاروس Istvan Meszaros نظرية ماركس في الاغتراب Marx's Theory of Alienation هو معالجة شاملة دقيقة للموضوع، وكذلك كتاب برتل أولمان Bertell Ollman الاغتراب Alienation أما كتاب شلومو أفنيري Schlomo Avineri فكر كارل. ماركس الاجتماعي والسياسي The Social and Political Thought of Karl Marx فهو معالجة أكثر عمومية. ويقوم

(*) ترجمه إلى العربية أحمد عزت عبد الكريم (المترجم).

(**) ترجم الدكتور فؤاد زكريا الكتاب إلى العربية. وصدر عن هيئة الكتاب في القاهرة والمؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت (الترجمان).

بتقديم هذا الموضوع (أي الاقتصاد) كتاب روبرت فريدمان Robert Freedman ماركس: عن الاقتصاد : Marx On Economic وكتاب إرنست ماندل Ernest Mandel تكوين الفكر الاقتصادي لكارل ماركس The Formation of the Economic Thought of Karl Marx.

وبالنسبة لكتابات ماركس هناك طبعات ممتازة من البيان الشيوعي وعدد من المختارات من كتابات ماركس، وهناك أيضا مختارات صغيرة من الكتابات الماركسية. وكتاب س. رايت ملز C. Wright Mills الماركسيون The Marxists وكتاب سيدني هوك Sidney Hook ماركس والماركسيون Marx and the Marxists وكتاب أرثر ب. مندل Arthur P. Mendel الأعمال الأساسية للماركسية Essential Works of Marxism وكتاب إريك فروم الإنسانية الاشتراكية Socialist Humanism كلها مجموعات ممتازة من الكتابات من ماركس إلى ماو.

ويمكن للقارئ أن يجد معالجات للخلفية وطرق التناول الأخرى للفترة من عام 1789 إلى عام 1848 في كتاب أ. ج. هوبسبوم E. J. Hobsbawm الممتاز عصر الثورة The Age of Revolution وكتاب جرجن كوزنسكي Jurgen Kuczynski نشأة الطبقة العاملة The Rise of Working Class وكتاب و. أبندروث W. Abendroth، موجز تاريخ الطبقة العاملة الأوربية Ashort History of the European Working Class وكتاب ديفيد كوت David Caute اليسار في أوربا 1789 The Left in Europe Since 1789.

أما الدارس الذي يريد أن يتتبع الماركسية أو الاشتراكية أو الشيوعية منذ 1848 فيمكنه أن يبدأ بالتواريخ العامة المذكورة في الفقرة الأولى. وإذا أراد المزيد فيمكنه أن يقرأ كتاب ماسيمو سافادوري Massimo Savadori نشأة الشيوعية الحديثة The Rise of Modern Communism وكتاب الثورات: دراسة مقارنة من كروميل إلى كاسترو Revolution A. Comparative Study From Cormwell to Castro بإشراف لورانس كابلان Lawrence Kaplan وكتاب أ. هـ. كار E. H. Carr دراسات في الثورة Studies in Revolution أو كتابه المتعدد الأجزاء تاريخ روسيا السوفيتية History of Soviet Russia. وهناك مداخل أقصر عن الثورة الروسية توجد في كتاب تيودور س. فون لا و Theodor H. Von Laue لماذا لينين؟ لماذا ستالين؟ Why Lenin Why Stalin وكتاب

ج. ب. نتل J. P. Nettle الإنجاز السوفيتي The Soviet Achievement المزين بالصور الجيدة، وكتاب إسحق دويتشر Isaac Deutscher الثورة التي لم تنته: روسيا 1917-1967 The Unfinished Revolution: Russia 1917-1967. أما كتاب د. وولف D. Wolfe ثلاثة صنعوا الثورة Three Who Made a Revolution فهو دراسة ضخمة لسير حياة لينين وتروتسكي وستالين. ومن بين الدراسات التي تناولت الثورة الشيوعية الصينية والتي يمكن أن تصلح نقطة لبدء الدراسة كتاب جان شيسنو Jean Chesneaux ثورات الفلاحين في الصين 1848- 1949 Peasant Revolts in China 1848-1949 وكتاب ولفجاينج فرانك Wolfgang Franke قرن من الثورة الصينية 1851-1949 A Century of Chinese Revolution 1851-1949 وكتاب إدجار سنو Edgar Snow وهي سرد شخصي لما رآه، وبخاصة كتاب الصين الحمراء اليوم Red China Today وكتاب الثورة الطويلة The Long Revolution وكتاب فردريك ويكمان الأصغر. Fredric Wakeman Jr: التاريخ والإرادة: منظورات فلسفية لفكر ماوتسي تونج History and Will: Philosophical Prespectives of Mao Tse-Tung's Thought هو كتاب صعب لكنه ممتاز. وهناك حراستان نظريتان عامتان عن الثورة يستحقان انتباها خاصا: كتاب أريك ر. وولف. Eric R Wolf حروب الفلاحين في القرن العشرين Peasant Wars in the Twentieth Century وهو مسح ثورات المكسيك وروسيا والصين وفيتنام والجزائر وكوبا، وكتاب بارنجتون مور الأصغر. Barrington Moore Jt الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية: السيد والفلاح في تشكيل العالم الحديث Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World وهو تفسير هائل يشحذ الفكر عن الثورات الحديثة، منذ الحرب الأهلية الإنجليزية.

هوامش الفصل السابع عشر

(1) Michael Harrington, Socialism, New York: Bantam Books, 1973, p. 131.

(2) Ibid., p. 22.

(3) The Defense of Gracchus Babeuf: Before the High Court of Vendome, ed. and trans. John Anthony Scott, New York: Schocken Books, 1967, p. 61.

(4) lbid., pp. 63-64.

(5) lbid., pp. 73.

(6) lbid., pp. 57-58.

(7) George Lichtheim, The Origins of Socialism, New York: Praeger, 1969, p. 32.

(8) Jonathan Beecher and Richard Bienvenu, The Utopian Vision of Charles Fourier: selected Texts on work, Love and Passionate Attraction, Boston Beacon Press, 1971, pp. 6-7.

(9) lbid., pp. 304.

(10) lbid., pp. 317.

(11) lbid., pp. 317-318.

(12) lbid., pp. 40.

(13) lbid., pp. 59.

(14) lbid., pp. 68.

(15) Economic-Philosophical manuscripts, trans. T.B. Bottmore, in Erich Fromm, Marx's Concept of Man, New York: Ungar, 1961-1966, pp. 98-99.

(16) Herbert Marcuse, Reason and Revolution: Hegel the Rise of. Social Theory, Boston: Beason Press, 1941, 1954, 1960, p. 276.

(17) lbid., pp. 144.

(18) Lichtheim, Origins, p. 199.

(19) Karl Marx and friedrich Engels, The Communist Manifesto, Ed: Samuel H. Beer, trans. Samuel Moore, Northbrook, Illinois AHM Publishing Corporation, 1955, pp. 12-14.

(20) lbid., pp. 12.

(21) lbid., pp. 15.

18 العرق والطبقة: الأمريكتان منذ أيام الرق

هل تسير العنصرية الأمريكية في طريق الاضمحلال؟ وهل قضت القوانين الخاصة بالحقوق المدنية، على مدى عشرات السنين الأخيرة، على التعصب والتفرقة العنصرية في الولايات المتحدة؟ وهل يتمتع الزنوج في أمريكا اليوم بالفرص نفسها التي يتمتع بها البيض؟ الأرجح أن كافة الأمريكيين البيض سيجيبون على جميع هذه الأسئلة بالإيجاب. بل إن كثيرا من الأمريكيين البيض مقتنع بأن كل الاهتمام العام الموجه إلى العنصرية في العقد الماضي قد تجاوز حد المساواة بين البيض والسود وأدى إلى منح السود مكانة متميزة.

وقد ورد في تقرير اللجنة الاستشارية القومية عن الاضطرابات المدنية في عام 1968: «أن أمتنا سائرة في طريق الانقسام إلى مجتمعين منفصلين غير متكافئين: أحدهما أسود والآخر أبيض» وذكرت اللجنة أن إحدى المشكلات هي البون الشاسع بين دخول الأسر البيضاء والأسر السوداء، وهو أمر ذو خطر عظيم في مجتمع يحكم على الناس بمعيار

ما يحققون من دخل.

فقد بلغ متوسط دخل العائلة السوداء عام 1968 , 8000 دولار، في حين بلغ متوسط دخل الأسرة البيضاء نحو 14 ألف دولار. فهل تغير هذا الوضع في السنوات السبع الحافلة بالاهتمام العام والتي أعقبت تقرير اللجنة؟ لقد أثبتت مصلحة الإحصاء

الأرقام الخاصة بالفترة من عام 1969 إلى عام 1975 سنة بسنة (بعد تعديلها بما يتفق مع نسبة التضخم)، فظهر أنه في كل سنة من هذه السنين ظل دخل العائلة السوداء يزيد قليلا عن 8000 دولار، في حين وصل دخل العائلة البيضاء إلى ما يزيد عن 14 ألف دولار. ففي كل سنة من هذه السنين ظل التباين على ما هو عليه، إلا أن أحوال الزنوج في السنوات الست التالية على 1969 ازدادت سوءا.

فكيف ظلت الأمور على ما هي عليه، في حين أن معظم البيض مقتنع بوقوع تغيير عميق؟ وما دلالة هذا على قدرة أمريكا على خلق مجتمع الفرص المتكافئة؟ وهل من المحتمل أن يكون كل ما أدى إليه هذا الاهتمام الحكومي والإعلامي، في العقد الماضي، هو خلق وهم التقدم العنصري، والإسهام في خلق رد فعلي سلبي بين البيض ضد السود؟ إن كان الأمر كذلك، فهل أصبح حل مسائل التفاوت العنصري في بلادنا أصعب مما كان عليه من قبل، وما العمل، وبم تفسر بطء الأمريكيين في تنفيذ ما ينبغي عمله؟

إن هذا الفصل سيسعى إلى الرد عن بعض هذه الأسئلة في السياق الأوسع للقرن الماضي ذلك لأن ما عرضناه على أنه مشكلة العقد الماضي، هو في الواقع مشكلة أكثر شمولا خاصة بتاريخ العنصرية منذ عهد الرق في الأمريكتين. فكما نتوقع نحن نهاية العنصرية بصدور التشريع الفيدرالي، فإن كثيرا من أسلافنا توقع أن تنتهي العنصرية بإلغاء الرق. ولكن الرأي الذي سندافع عنه في هذا الفصل، هو أن العنصرية لم تنته وإنما ظهرت ألوان جديدة من العنصرية. وسوف نستعين باستبصارات علماء الاجتماع والمؤرخين الذين رأوا في العنصرية الجديدة مشكلة فوارق طبقية آخذة في الظهور. فمن الجائز أن التفرقة العنصرية أصبحت ضربا من التمييز الطبقي.

العنصرية منذ الرق: الطبقة والعرق

أشرنا من قبل إلى أن العلاقة بين الرق والعنصرية أعقد مما نظن. وغني محن البيان أن تطور مجتمعات الرق في «الدنيا الجديدة» هو علة استفحال العنصرية البيضاء. إلا أن بعض الجراثيم الثقافية للعنصرية البيضاء كانت قائمة في أوربا قبل كولومبوس، كما أن المجتمعات التي استوردت معظم الرقيق من الأفارقة كانت أقلها عنصرية. ففي ذروة نظام الرق (في منتصف القرن التاسع عشر) كان لدى الولايات المتحدة الأمريكية أدنى نسبة من الأفارقة في كل بلدان الأمريكتين. ونشأت في الوقت نفسه في الولايات المتحدة الأمريكية «فلسفة» ملاك العبيد الجنوبيين، وهي من أكثر العقائد التي ظهرت على وجه الأرض عنصرية.

هذه الحقيقة وحدها ينبغي أن تحملنا على الارتياب في الاعتقاد الشائع بأن العنصرية الأمريكية قد تداعت باختفاء الرق. فإذا كانت أشد مجتمعات الرق نموا أقلها عنصرية، فربما كانت أشد المجتمعات عنصرية هي أقلها انخراطا في الرق. وهذه بعينها هي النتيجة التي خلص إليها الأرستقراطي الفرنسي الكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville عند زيارته للولايات المتحدة فقد ذكر توكفيل في كتابه الديمقراطية في أمريكا: «إن التعصب العنصري أظهر في الولايات التي ألغت الرق من الولايات التي أبقت عليه، وهو أقوى في الولايات التي لم تعرفه ألبته»[1].

وكما كان الرق أظهر خارج الولايات الجنوبية، فقد صار أوضح بعد إلغائه. فقوانين جيم كرو Jim Crow التي أباحت التفرقة العنصرية في كل شيء، من عنابر الولادة إلى المدافن، أجيزت في الشمال أولا قبل الحرب الأهلية. ولم تقتبس ولايات الجنوب هذه الإجراءات إلا بعد إلغاء الرق. فقد كان البيض والسود مختلطين في كل مكان في الجنوب القديم (كما كانوا في مزارع أمريكا اللاتينية) تربطهم أواصر المودة. فكانوا يجتمعون على الطعام، وعلى حضانة الأولاد، وعلى الشراب، وعلى السباب، وعلى الفراش. ولم تكن هناك-بلغة علماء الاجتماع-«مسافة مادية» تفصل بين العناصر، لأن «المسافة الاجتماعية» كانت شاسعة. وطالما كان الرقيق «يعرفون مكانهم» فقد كان بوسعهم أن يسيروا وأن يتحدثوا وأن يصلوا وأن «يرقدوا في سلام» جنبا إلى جنب مع أسيادهم.

فلما أعتق الرقيق (في ولايات الشمال قبل الحرب الأهلية، ثم في الجنوب بعدها) حلت المسافة المادية محل المسافة الاجتماعية. وبعد عام 1875 اتبعت ولايات الجنوب بالتدريج الإجراءات التي سبقهم إليها جيرانهم الشماليون بمنع السود، بعد تحررهم، عن حنفيات المياه والمراحيض والمتنزهات والمطاعم والمدارس والمستشفيات والوظائف والمومسات. وحظر على السود السكنى في مواضع بعينها، أو السير في غيرها بعد حلول الظلام، أو مخالطة البيض أو التصويت في الانتخابات. وظلت معظم هذه القوانين سارية المفعول حتى منتصف القرن الحالي، ولم تزل بعض هذه الإجراءات قائمة إلى يومنا هذا. وقد لا تكون عنصرية السنوات المائة الأخيرة أسوأ من عنصرية الرق، ولكنها لون مختلف من ألوان العنصرية، ويجب أن نفهم مواطن الاختلاف لكي نستطيع التعامل معها.

عنصرية الوصاية في مقابل عنصرية التنافس

Paternalistic vs. Competitive Racism

لخص أحد دارسي العلاقات العنصرية، وهو بييرل فان دن بيرج Pierre Van Den Berghe في كتاب عنوانه العرق والعنصرية، الفروق بين عنصرية الرق وعنصرية ما بعد الرق الحديثة، فأطلق على الأولى اسم «عنصرية الوصاية» وعلى الأخيرة «عنصرية التنافس». وقال إن أعضاء الجماعة الدنيا (الرقيق) في مجتمعات الرقيق التي تسود فيها عنصرية الوصاية ينظر إليهم على أنهم «عيال، أغرار، قصر مفرطون في الحيوية، سفهاء، محبون للفرفشة والأنس، أولاد نكتة، وأولاد حظ، وبالاختصار فهم أدنى درجة، وجديرون بالحب طالما أنهم يلتزمون حدودهم»[(2)]. هذه هي عنصرية مزارع العبيد الكبيرة التي احتفى بها المدافعون عنها في أمريكا اللاتينية وولايات الجنوب بوصفها عالما واجه فيه السيد والعبد الواحد منهما الآخر كبش حقيقيين أحياء يتنفسون ويفكرون. هنا سمحت المسافة الاجتماعية بالألفة الشديدة كما سمحت أيضا بالغلظة وبالوحشية الشديدة التي تقترن عادة بمثل هذه الألفة وتد تم تقبل امتزاج الأجناس وشجع في الغالب وكانت الطبقة الحاكمة تخلط تحاملها العنصري بوعود الحب والطاعة والإخلاص، وقام العبيد إما باستيعاب قيم سادتهم فأحبوهم (كالعم توم)،

أو أعلنوا عصيانهم بضراوة وبعزة، فلقوا حتفهم لانتهاكهم حرمة النظام الاجتماعي.

وكانت هذه المجتمعات العائلية، المكونة من سادة وعبيد، صورة طبق الأصل من العلاقة بين الأب وبقية العائلة. فالسيد الأب يحب أولاده. طالما يسلمون بسلطانه المطلق. ويعيش السادة والعبيد جنبا إلى جنب-كما يعيش الآباء والأبناء والسادة-كالآباء-لا يعتمدون على سطوة القانون وإنما على التسليم بسلطتهم، وهم يعربون عن حاجتهم عن طريق الطلب (لا عن طريق الأمر) وعلى تابعيهم أن يلبوا دون نقاش. وهم يعيشون «وجها لوجه» لا يحتاجون إلى دخلاء، فالقواعد مفهومة من الجميع. إن التهديد بالعقاب الجسماني، بل القسر، متيسر دائما، ولكن المجتمع الأبوي يعمل على خير وجه بحكم التقاليد والعادة والقبول وفي معظم الحالات يعامل السادة عبيدهم معاملة أقرب إلى الحيوانات الأليفة منها إلى الأطفال، فإذا أحسنوا، حظوا بالحب والرعاية، وإذا أساءوا فجزاؤهم الضرب أو القتل دون رحمة.

وعلى النقيض منها «عنصرية التنافس» التي حلت عل نظم الرق في القرن التاسع عشر. معظم هذه المجتمعات غلبت فيها الصناعة على الزراعة، وعاش أحرار السود مع البيض في ظل اقتصاد تنافس يستوون فيه في قدرتهم على القيام بالعمل نفسه، ويملك فيه أصحاب الأعمال أن يستخدموا السود كما يستخدمون البيض «من غير تحيز، وكثيرا ما يستغلون أحد العنصرين ضد الآخر. فلا عجب أن أصبح فقراء البيض أشد عنصرية من قدامى ملاك الرقيق. إن فقراء البيض لم يعودوا يتقبلون تصوير السيد للسود بوصفهم أطفالا طيبين أو حيوانات مستأنسة. وحينما قبض فقراء البيض على زمام الأمور (في الجنوب الأمريكي بعد الحرب الأهلية) أصبح السود في نظرهم يمثلون «العدوانية والتسلط والغطرسة والقبلية وعدم الأمانة والمنافسة الخبيثة من أجل الثروات النادرة وتحدي الوضع القائم»(3).

عنصرية التسلط في مقابل عنصرية الكراهية

Dominative vs. Aversive Racism

لم يكن التضاد الذي رسمه فإن دن بيرج بين عنصرية مجتمع الرقيق وعنصرية المجتمع الحديث فريدا في نوعه، فقد عقد جول كوفل Goel

Kovel في كتاب أحدث، هو العنصرية البيضاء: تاريخ سيكولوجي، مقارنة مماثلة: فأطلق على عنصرية الرق اسم «عنصرية التسلط» مشيرا بذلك إلى ذلك النوع من هيمنة السيد على العبد الذي ألمع إليه فان دن بيرج. ولكن كوفل استعاض عن مصطلح «عنصرية التنافس»، وصفا للعنصرية التي نشأت على أنقاض نظام الرق، بمصطلح آخر مفيد هو«عنصرية الكراهية»، والمصطلح ذو قيمة عالية في وصف مواقف البيض في السنوات المائة الأخيرة، لتركيزه على سمة من أبرز سمات العنصرية البيضاء الحديثة. ويذهب كوفل إلى أن العنصرية الحديثة تقوم على نفور كامل (أو كراهية) للسود لدرجة اجتنابهم وإنكار وجودهم بالكلية. إن البيض، بعد عتق العبيد، لم يتوقعوا أن يسودوا السود. وإنما اكتفوا بالأمل في تجنبهم. ومن هنا كانت حداثة قوانين التمييز العنصري، ومن هنا أيضا أصبحت قضية العزل العنصري شائكة إلى هذا الحد في المدارس والمساكن.

إن العنصرية التسلطية القديمة لم تختف اختفاء تاما بتحرير الرقيق. فأعضاء جمعية كوكلوكس كلان وزعماء فقراء البيض في الجنوب الجديد كانوا يأملون في أن يكونوا مثل ملاك العبيد في السيطرة على السود. وقد أعلن توم واطسون Tom Watson، وهو أحد زعماء فقراء البيض في القرن التاسع عشر، أن الزنجي «لا يدرك معاني الفضيلة والأمانة والصدق والعرفان بالجميل والمبدأ»، ويرى واطسون أن على الجنوب أن «يلجأ إلى شنقه بلا محكمة من آونة لأخرى، وإلى جلده من حين لآخر لتجنيبه خطيئة التجديف في الله القدير بسلوكه، بسبب رائحته ولونه»[4].

وخلال ذلك كان أحفاد ملاك العبيد قد اتخذوا موقفا يعبر عن مزيد من الكراهية: فتكلموا عن المساواة في حين عملوا على التفرقة. فقد مرح أحدهم، وهو ودرو ولسون، سنة 1922، بأنه يتمنى أن يرى «العدالة وقد سادت بين الملونين في جميع المجالات، وليس المقصود بهذا عدالة ناقمة، وإنما عدالة يصاحبها إحساس بالسخاء والشعور الودي الطيب»[5]. ومع ذلك فقد أصدر الرئيس ولسون أمرا تنفيذيا أدى إلى عزل البيض عن السود في مرافق الأكل ودورات المياه العامة المخصصة للعاملين في مجال الوظائف الحكومية الفيدرالية. فالسمة المميزة لعنصرية الكراهية هي الفصل في المرافق العامة في الحالات التي يجوز القول فيها إن هذه المرافق متساوية.

وقد ارتكزت العلاقات العرقية بعد الرق، إلى حد كبير، على محاولات البيض تجاهل وجود الود. ويقول كوفل: «التجربة الأساسية للعنصري الذي يكره السود هو شعور بالاشمئزاز من جسم الزنجي، قائم على وهم بدائي جدا هو أنه يحتوي على عنصر جوهري-نجاسة-خبيث الرائحة قد يعلق بجسم العنصري، الأمر الذي يستدعي الاحتفاظ بمسافة وتحريم اللمس»[6].

وحين ألغى جيمس ميريديث James Meredith التفرقة العنصرية في جامعة المسيسيبي وجد بعض أصدقائه البيض جدران غرفهم ملطخة بالبراز، وعندما كانت مدينة آن آربو في ولاية ميشيجان في غمار حملة من أجل الحقوق المدينة وعدم التمييز في المساكن، أخذت الصحيفة المحلية نرتكب أخطاء مطبعية شرجية، ونشرت رسالة إلى المحرر قرنت معركة عدم التمييز في المسكن بالكلاب التي تتبرز على الحشائش Homosexuals «وبمجرد انتهاء حملة الحقوق المدنية، اشتد اهتمام المواطنين البيض بتنظيف بلدتهم: فشنت حملة صارمة على الجنسمثليين، وأجيز بشكل محموم قانون محلي ضد إلقاء الفضلات. وهكذا أخذت الاستجابة للتهديد شكل زيادة متفجرة في النزعة الأخلاقية وظهرت ردود أفعال حادة. وبعد أن ازداد المجتمع نقاء ونظافة، استطاع أن يعود لأعماله كالمعتاد»[7].

العنصرية التنافسية والرأسمالية

يتناول فان دن بيرج ما نسميه عنصريتنا التنافسية بمقولات اقتصادية (وليست تحليلية نفسية) تحمل المعنى نفسه تقريبا. فركز على الطابع التنافسي للاقتصاد الحديث، ووجه فيه على أصول عنصرية ما بعد الرق:

«تشكل حقبة ما بعد الحرب الأهلية تغيرا فجائيا من نمط الوصاية في العلاقات العرقية إلى نمط التنافس.. .. لقد تحطم عالم مزرعة الرقيق الزراعي الإقطاعي القديم، وتحطم معه النمط التقليدي للعلاقات العرقية، نمط علاقة السيد بالعبد. وهاجر الزنوج المعتقون-بأعداد كبيرة-إلى مدن الجنوب، وبأعداد أقل إلى خارج الجنوب، فدخلوا لأول مرة في تنافس مباشر على سوق العمل مع فقراء الفلاحين البيض في الجنوب ومع الطبقة العاملة البيضاء الحضرية في كل من الشمال والجنوب...

وقد ساهم الانتقال السريع إلى حياة المدن، والانتشار الهائل للأحياء

العمالية الفقيرة المكتظة، وارتفاع نسبة البطالة، والهجرة الداخلية الكبيرة، وكل القوى والصراعات المؤدية إلى التفكك، والتي كانت تميز الفترة المبكرة للرأسمالية، في إتمام التغيير الكامل في أنماط العلاقات العنصرية، وفي ارتفاع تدريجي في موجة التعصب العرقي والأثنى (الطائفي) والديني»[8].

وإذا كان اقتصاد الولايات المتحدة قد تغير برمته بعد الحرب الأهلية بسبب مبادئ التنافس الرأسمالية، فإنه لم يزدهر بين عشية وضحاها. فقد كان الاقتصاد الشمالي يقوم على الرأسمالية التنافسية قبل قيام الحرب الأهلية بوقت طويل.

كما لم تكن مجتمعات الرق كلها بقايا إقطاعية عائلية من عالم العصور الوسطى. فنظرا إلى أن الرأسمالية قد بلغت أعلى مراحل تطورها في إنجلترا وولايات الشمال (بعد عام 1800)، فإن مزارع السكر في البحر الكاريبي البريطاني ومزارع القطن في الجنوب كانت دائما أشد ارتباطا بالسوق الرأسمالية من مزارع أمريكا اللاتينية.

أما أمريكا الأسبانية والبرازيل البرتغالية فكانتا-من بدء أمرهما-عمليات استعمارية قام بها الملك والكونتيسة لا المؤسسات الاقتصادية. فمزارع أمريكا اللاتينية كانت تتيح مجالا للعمل لصغار أولاد الأشراف، وفرصة للفتح والتوسع لهداية العباد. ولم يكن لدى الأرستقراطية الأسبانية والبرتغالية إدراك واضح لإمكانات الحصول على أعظم الأرباح عن طريق استغلال الأرض-والعمال إلى أقصى حد. فلما قدموا إلى العالم الجديد، بددوا ما كسبوه، وادخروا القليل، وأعرضوا عن التفكير في إنتاجية «مشروعهم»، واستعاضوا عن ذلك بالجاه والسؤدد اللذين توفرهما البيوت الكبيرة والحياة المترفة. وسار أعيان أمريكا اللاتينية سيرة سادة وطنهم غير المنتجين في شبه الجزيرة الأيبيرية، التي ظلت إلى حد بعيد مطبوعة بطابع العصر الوسيط، فأعطوا بسخاء حينما كان في مقدورهم ذلك، وطلبوا الصدقات حينما أعوزتهم الحاجة. لقد اعتادوا الفراغ أكثر مما اعتادوا العمل. وقد روى زائر رأسمالي نزل بمجتمع الرق في البرازيل قصة تبلور الفرق بين السيكولوجية الرأسمالية البورجوازية والسيكولوجية الأيبيرية الإقطاعية. فقد صادف هذا المسافر في ريو دي جانيرو، شحاذا على محفة يحملها عبدان يمتلكهما. وعندما سأل البرازيلي الزائر أن يعطيه حسنة رد الأخير

إن البرازيلي يستطيع أن يبيع العبدين ويستخدم المال لإقامة مشروع إنتاجي من أي نوع. فرد الشحاذ البرازيلي قائلا: «سيدي، لقد سألتك نقدا، ولم أسألك نصحا!»[9].

إن جذور عنصرية الكراهية ليست في البرازيل بل في مزارع الرقيق في جزر البحر الكاريبي، وخاصة المزارع التي تدار على أساس رأسمالي مباشر-مزارع البريطانيين والهولنديين وحتى الدينماركيين. وهنا «نجد أن مهمة الجزر هي العمل التجاري، وإنتاج المحاصيل الزراعية، الرئيسة.

فالجزر لم تكن ذلك المكان الذي يحيا فيه المرء حياة حقيقية، وإنما كانت المكان الذي يحصل فيه المرء على ثروة.»[10]

في هذه الجزر التي يقوم فيها الأرقاء السود بالإنتاج للبيض الذين يعيشون في لندن وأمستردام، تم ابتكار الفصل العنصري والتباعد المادي، والمساكن والمرافق المنفصلة، للسود والبيض. وما زالت بعض هذه الجزر تحمل إلى يومنا هذا علامات من أشد أشكال الفصل المادي مدعاة للدهشة. والفرق الوحيد، في معظم الحالات، هو أن جيوب الترف الأبيض القديم يحتلها اليوم مشرعون وحكام من السود. أما العلامات المادية الدالة على عالمي مجتمع الرق الرأسمالي فلا تزال قائمة.

أما ولايات الرقيق في الجنوب القديم فالولايات المتحدة الأمريكية فلم تكن رأسمالية كجزر البحر الكاريبي ولا إقطاعية كأمريكا اللاتينية. وكما أدرك أمريكيو الشمال الطابع الإنساني الأبوي لنظام الرق في أمريكا اللاتينية، فقد أدركوا أن نظامهم الخاص في الرق أبعد عن الرأسمالية منه في جزر الهند الغربية. وقد عبر عن ذلك أحد المؤرخين فقال:

«كان الجو العام للإدارة في عامة المزارع الكبرى (بجزر الهند الغربية) يشبه الجو في معظم المصانع الحديثة. فكان ينظر إلى العمال على أنهم وحدات عمل لا على أنهم رجال ونساء وأطفال. فكانت الرأفة والراحة، والقوة والمشقة، تقدى حسب تأثيرها في كشوف الميزانية، وكان المواليد والوفيات يحسبون على أساس الكسب والخسارة وكانت نفقة تربية الأطفال تقارن بتكلفة جلب أفارقة جدد. هذه الأشياء كانت موجودة بدرجة ما في الجماعات المحلية التي بها عبيد في أمريكا الشمالية، لكنها كانت مزدهرة في جزر الهند الغربية»[11].

وقد تطورت عنصرية الكراهية أو التنافس في أشد مجتمعات العبيد رأسمالية. (كجزر الهند الغربية) لأن الشركات المهيمنة كانت أقل اهتماما بالأفارقة كبشر. فكان ينظر إلى الرقيق على أنهم عمال مصانع أو آلات مربحة. وقد أراح أصحاب المشروعات، من ذوي الأصل الأوربي، ضمائرهم بالعيش بعيدا عن الجزر السوداء، أو بالإقامة بمعزل عن السكان السود، أثناء قيامهم بالزيارة. ولم يتسن لهم قط أن يحبوا العبيد الأفراد أو يكرهوهم (أو حتى يعرفوهم) ومن ثم فإن عنصرية الوصاية التي ظهرت في مجتمعات الرق في أمريكا اللاتينية أو في الجنوب الأمريكي لم تظهر بينهم. وقد نما قدر من عنصرية الكراهية قي ولايات أمريكا الشمالية قبل الحرب الأهلية. فكما رأينا من قبل، كان دعاة إلغاء الرق الليبراليون ذاتهم في الشمال يتطلعون إلى ترحيل السود، بعد تحريرهم، إلى أفريقيا أو أمريكا اللاتينية. وعلى النقيض من ذلك، كان المدافعون عن الرق في الجنوب أنصارا للرق أكثر من كونهم مناهضين للسود. وغالبا ما كان العكس صحيحا في الشمال. فالشمال لم يكبح جماح العنصرية إلا لعدم وجود أكثرية من أحرار السود تنافس أحرار البيض. وقد تغير هذا الوضع في الجنوب بعد الحرب الأهلية، فبعد هجرة السود إلى الشمال في أوائل القرن العشرين انتابت كثيرا من البيض أخيلة عنصرية بغيضة جديدة لاشتداد التنافس مع أحرار السود.

ولما كان المجتمع الرأسمالي يشجع بطبيعته على التفاوت في حيازة أراضي البلاد ومواردها، فقد اضطرت أغلبية الأهالي إلى التنافس على ما تبقى منها.

أما في بلدان أمريكا اللاتينية، التي لم يكن العرق بها قضية خطيرة قط، فقد أصبح التنافس على الوظائف والموارد الشحيحة، قضية طبقية، وذلك بعد حلول الرأسمالية محل الرق. فقامت الأحزاب الشعبية التي تجمع بين عناصر مختلفة (أو اللاعنصرية) بتوجيه إحباطات الفقراء إلى برامج هددت الأسر الغنية والشركات التي تتحكم في جل موارد المجتمع.

وقد وقعت أول ثورة شبه اشتراكية في العالم في المكسيك سنة 1910 (أي قبل قيام الثورة الروسية بسبع سنوات) وبقدر ما نجحت الثورة في تحقيق أهدافها، فقد تم القضاء على بعض أشكال عدم التفاوت الصارخ في المجتمع الرأسمالي. ومن سوء حظ أغلب المكسيكيين (مثل معظم الروس)

أن التطور التكنولوجي في البلاد كان عند قيام الثورة من الضآلة بحيث أن النتيجة الرئيسة كانت تناقصا ضئيلا في الفقر لدى95٪ من السكان، ولكن لما كان الزعماء الشعبيون للثورة المكسيكية قادرين على إدراك محنة الفقراء في إطار طبقي، لا في إطار عنصري، فإن المجتمع المكسيكي كان أقل عنصرية، وربما كان عدم تحول المكسيك إلى الرأسمالية بشكل متطرف قد أسهم في عدم وجود عنصرية الكراهية أو التنافس؛ وشجع الزعماء على العمل من أجل ثورة اجتماعية لا من أجل البطش العنصري واليوم يعمل المكسيكيون من أجل أمة سمراء (برونزية) وتنمية اقتصادية ومجتمع يتسم بقدر من المساواة، في آن واحد.

أما البرازيل المعاصرة فتجرب هذا النوع من أنواع المجتمعات الرأسمالية الذي مرت به الولايات المتحدة في بداية هذا القرن-كما تشبهها تقريبا في تطورها التكنولوجي. وقد دخل بالفعل أشد أقسام البلاد رأسمالية وتصنيعا (ساو باولو والجنوب) في مرحلة علاقات عنصرية التنافس (أو الكراهية)، ويتوقع معظم المراقبين أن تتلوها سائر أرجاء البلاد في هذا السبيل. ولا يزال معظم البرازيليين الأفارقة يجهلون متى يكون التحامل عليهم بسبب عنصريتهم، ومتى يكون شقاؤهم راجعا إلى وضعهم الطبقي الأدنى. أما فقراء البرازيليين فهم أشد توزعا من ذي تبل بين الرجاء في «التبييض» العنصري-أي في صبغ أصلهم ونسلهم بصبغة بيضاء - وبين التحالف مع أعضاء طبقتهم الأحلك لونا، في سبيل التغيير الاجتماعي.

وقد ذهب مؤرخ أمريكي، بعد أن أشار باندهاش إلى عدم وجود قومية أفريقية في البرازيل (كالمسلمين السود في أمريكا) أو جماعات الحقوق المدنية (مثل الجمعية القومية لترقي الملونين في أمريكا NAACP) إلى أن التعصب الذي يشجع هذه الجماعات لم يزل في طور النشوء:

«إلا أنه مع استمرار البرازيل في التصنيع، وانتشار المجتمع الطبقي التنافسي، فإن احتمالات نمو التفرقة يزداد أيضا، إن التوتر العنصري والتحامل اللوني-كما رأينا-يوجدان بالفعل في البرازيل، وإذا كانت تجربة الزنوج في ساو باولو تدل على شيء فإنما تدل على أن المجتمع التنافسي يشجع التفرقة والتوتر. ولهذا فإن تاريخ العلاقات العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية سيتكرر في المستقبل في البرازيل، من بعض جوانبه على

الأقل، وباقتراب النظام الاجتماعي في البرازيل من نموذج الولايات المتحدة التنافسي، كما يوحي بذلك مثال ساو باولو في هذا القرن، يصبح ظهور العداوة بين السود والبيض أمرا متوقع الحدوث»[12].

وقد قدم فان دن بيرج برهانا محددا على أن هذه التطورات قد بدأت تحدث حقا:

«أدى ازدياد التحامل على الزنوج في ساو باولو وريو دي جانيرو وغيرهما إلى قيام المجلس التشريعي القومي، بعد الحرب العالمية الثانية، باستصدار قانون ينص على تحريم التفرقة العرقية. ومثل هذا القانون لم يكن ضروريا على الإطلاق من قبل-فحتى المناطق المحيطة بباهيا، وهي مهد النظام الأبوي، أدخلت الآلة على الزراعة هناك، وأخذت الروابط العاطفية القديمة بين ملاك الأرض البيض والعمال الزنوج تنهار، وحلت مصانع السكر الضخمة محل المصانع الصغيرة بالمزارع، وانقطعت الروابط الشخصية بين عمال الحقول ومستخدميهم البيض»[13].

ولا زالت في البرازيل أحزاب اشتراكية تحث العمال البيض والسود على إدراك روابطهم الطبقية بدل فروقهم العرقية. ولا يزال هذا ممكنا، نظرا لضعف شوكة العنصرية في الحياة البرازيلية. فلا يزال من الممكن أن يحاول البرازيليون تصحيح المظالم الرئيسة في مجتمعهم عن طريق الحلول الاشتراكية لا العنصرية. إلا أن الحكومات العسكرية في البرازيل-على العموم-أفلحت في القضاء على هذه التحديات للنظام الاجتماعي، حتى ولو أدى ذلك إلى تشجيع العنصرية.

وهناك بعض أوجه الشبه بين الاختيار الذي يواجهه البرازيليون اليوم وبين ذاك الذي واجهه الأمريكيون الشماليون في عشرات السنين الأولى من القرن العشرين. غير أن حكومات الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين وجدت أن من الأسهل كثيرا القضاء على الأحزاب الاشتراكية المحلية وإعطاء دعم المؤسسة الرسمية للعنصرية التنافسية.

ولعل البيض في الولايات المتحدة الأمريكية كانوا يدركون دائما أن حريتهم السياسية وفرصتهم الاقتصادية ورخاءهم-كل هذا يدين بالكثير لمعاناة السود.. إذ أن وفود المستعمرات البريطانية لم تتمكن من الوصول إلى اتفاق بشأن الاستقلال في الأيام الأولى من يوليو 1776 في فيلادلفيا

إلا حينما غير جيفرسون إعلان الاستقلال بشكل يسمح بالرق. ولولا موافقة مندوبي ملاك الرقيق في كارولينا الجنوبية، لما تمكنت المستعمرات من تحقيق الإجماع اللازم لمواصلة حرب ثورية ناجحة. وما كان الدستور ليحظى بالموافقة عام 1789- مثله في ذلك مثل الاستقلال-لو أنه ألغى الرق. وبحلول عام 1860 أصبح الرق من الأهمية في نمط حياة الولايات الجنوبية ما جعلها تفضل إلغاء الاتحاد على إلغاء الرق. ولقد شن الشمال الحرب لا لأن العبودية عنصرية، بل لأن الرق كان جزءا من نظام إقطاعي أبوي يتعارض مع تقدم اقتصاد الأعمال التنافسي الجديد. ولقد دافع لينكولن عن الاحتياجات المادية للاقتصاد الجديد (بلغة أخلاقية). وكانت الشركات الصناعية الجديدة تتطلب عمالة حرة وفيرة، وبلدا موحدا وحكومة اتحادية مركزية.

ولفترة وجيزة بين 1865 و1875 تصرف الكونجرس، تحت تأثير الجمهوريين الراديكاليين، كما لو كان يؤمن بأن الاقتصاد التنافسي الجديد والعدالة العرقية غير متعارضين. وتتضح قوة هذا التشريع في أنه، حتى بعد صدور تشريع الحقوق المدنية في ستينات هذا القرن، فإن بعض الأحكام القضائية ذات الطابع الراديكالي التي صدرت مؤخرا تستند إلى القوانين الواضحة القاطعة التي كانت قد صدرت من قبل.

ويجب أن نعد الفترة التي تلت عام 1875 العصر الكبير لعنصرية الكراهية أو التنافس في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد وصلت العنصرية الأمريكية أحيانا، خصوصا في الجنوب، إلى بعض أشكال البطش العنيفة في فترة عنصرية الوصاية وتجاوزتها. ولكن الأمر اكثر شيوعا كان معاناة السود من التجاهل ومن الفصل العنصري، وحرمانهم من عدالة القضاء أو ثروة المجتمع المادية. لقد كانوا عمالا أحرارا في أسوأ الأعمال التي يتيحها النظام الاقتصادي، وكان من حق أصحاب العمل طردهم في أسوأ الظروف وكانوا محرومين من حماية الشرطة، والتعليم الجيد والمرافق العامة، في الوقت الذي أسرد فيه الولايات والبلديات حريتها في الحكم الذاتي. لقد كانوا أحرارا في النزوح من بؤس الريف إلى «الجيتو» المغلق في المدن طالما أنهم لا يتتبعون خطى الأقليات العرقية الأوروبية عن قرب أكثر من اللازم أو يبدلون مناطق سكنهم بسرعة زائدة.

الخلاصة: من الأسباب إلى الحلول

فلنعد إلى السؤال الذي طرحناه في نهاية تقديم هذا الفصل: لماذا تزداد الأحرار سوءا؟ لماذا كان من الصعب على البيض أن يتقبلوا أو يتعاملوا مع قرارات اللجان الرئاسية؟ يكمن الجواب-كما ذهبنا-في أن العنصرية تضرب بجذورها في العمق. وبعد تاريخ طويل، أصبح من طبائع الأشياء أن يستجيب كل شخص لتحذيرات اللجان الرئاسية وغيرها من الدراسات قائلا باقتناع مخلص: «لست أنا، إنني لست متحاملا»

ومع هذا فلنقتبس فقرة من دارس آخر للعنصرية الأمريكية:

«إن الحديث عن العنصرية البيضاء في أمريكا لا يعني أن كل فرد أبيض يؤمن بأن الإنسان الأبيض يتميز بتفوق فطري ما. ولكنه يعني بالفعل أن المجتمع الأمريكي يعمل وكان هذا هو الحال، وأن طبيعة المجتمع الأمريكي تتشكل وكان هذا الاعتقاد يأخذ به جميع البيض. وعلى الإنسان أن ينظر في مجمل تأثيرات مؤسسات المجتمع وأوجه نشاطه لكي يفهم أن التأثير الكلي لهذا المجتمع-بغض النظر عن الاستثناءات الفردية-مشابه لتأثير مجتمع قائم على أيديولوجية التفوق الأبيض»(14).

والآن بعد أن ألقينا نظرة على بعض المؤسسات والأنشطة التي أدت إلى أزمتنا الراهنة، نستطيع أن نشرع في جمع شتات بعض الإجابات فأولا، هناك بعض الأمل في النتيجة التي توصلنا إليها، وهي أن المجتمعات ليست كلها عنصرية. إن شعور بعض الثقافات بتفوقها هو شيء مختلف عن العنصرية الحديثة. ويمكننا أن نجد أيضا بعض الأمل في اكتشافنا أن العنصرية الحديثة ليست في بعض جوانبها إلا تركة ورثناها عن نظام الرق. وكما أن العنصرية في بعض مجتمعات الرقيق-يمكن أن تكون حميدة نسبيا، فإنه يمكن أيضا تجنبها بإلغاء الرق. وقد لاحظنا أن المكسيك، والبرازيل (بدرجة أقل) استطاعتا إلى حد ما الإفلات من الإرث العنصري لمجتمع الرق.

على أن الحل الذي أخذت به أمريكا اللاتينية، وهو تمازج الأجناس، لم يعد متاحا لنا، إذ لا نستطيع أن نتوقع بشكل واقعي على الأقل في المائة سنة التالية، أو نحوها أن يستأصل شعب الولايات المتحدة-فكرة العرق بالتزاوج المختلط. ولكن لعل أحدث عنصر في الحل الذي تطرحه أمريكا

اللاتينية في متناول أيدينا. فقد يكون في وسعنا أن نبني مجتمعا أقل تنافسا تكون فيه احتياجات الناس المشتركة أهم من اختلافاتهم. فإذا حددنا أهدافنا الشخصية والاجتماعية في صورة عمل ووقت فراغ مفيدين، ومسكن مناسب، ورعاية طبية كافية، وتعليم، ومشاركة سياسية للجميع، بدلا من البحث عن فرصة لسبق زميلك في الطريق إلى القمة، فقد نجد طريقا لتأكيد النواحي المشتركة بدلا من تأكيد مواطن الاختلاف.

إن إزالة الفروق الاجتماعية (والعرق كما رأينا ما هو إلا واحد من هذه الفروق) ليس أمرا يوطوبيا بالمرة، فقد قللت مجتمعات كثيرة من شأن مثل هذه الفروق ومشكلتنا هي أن إزالة الفروق الاجتماعية أو العقلية التنافسية مرتبطة عادة بالاشتراكية، والاشتراكية في الولايات المتحدة ليست محبوبة، كما أنها ليست مفهومة.

ولكن ما البدائل؟ لقد دأب الكثيرون من الزعماء الأمريكيين، حتى عام 1960، على الزعم بأن الولايات المتحدة الأمريكية تستطيع أن تبني اقتصادا يتسم بالوفرة إلى درجة تصبح فيها فروق الثروة والمكانة لا معنى لها، وينعم فيه كل فرد بحياة مجزية، مثمرة. وسيكون هناك درجة عالية من الوفرة بحيث ينال كل فرد ضعف نصيبه، ومع هذا يظل البعض «أكثر مساواة من غيره».

وإذا لم يكن هذا قد حدث، فلا يعني هذا أنه مستحيل الحدوث، لكننا أصبحنا أقل تفاؤلا بقدرة الآلة على إزالة الفروق الاجتماعية. فما زالت الفروق بين الغني والفقير على الأقل في الولايات المتحدة الأمريكية بنفس الاتساع الهائل الذي كانت عليه، بالرغم من فوائد الآلة. ونحن ندرك الآن أننا كنا ننفق أكثر مما نملك، وما زال التنافس قاسيا كما كان، فضلا عن أن الزعم بأن السود أو الفقراء سوف يقنعون بنصيبهم من الكعكة كلما ازداد حجم الكعكة لا معنى له في اقتصاد ثابت.

فالعنصرية، بوصفها مشكلة فروق طبقية أو اجتماعية وحسب، لا تزال مشكلة هائلة. والمطلوب منا أن نتخلى عن بعض المزاعم والعادات التي اكتسبناها خلال مئات السنين من التطور الرأسمالي. وقد كان هذا أمرا عسيرا بما فيه الكفاية في بلاد كالمكسيك وكوبا، لم يكن لديها في أي وقت نفس القدر الذي لدينا من الالتزام بالرأسمالية والمنافسة والمشروع الحر.

ومن سوء الحظ أن مشكلتنا أكبر من مجرد التغلب على الفروق الطبقية، أو على طبيعتنا التنافسية المكتسبة. فنحن-على خلاف الأمريكيين اللاتينيين- قد جعلنا العرق مشكلة منفصلة عن مشكلة الطبقة، ونشأنا على الاعتقاد بأنه يمكن أن يكون لدينا مجتمع لا طبقي، في حين نقيم فروقا عنصرية جديدة. والواقع أن هذا بعينه هو ما دأبنا على فعله منذ وقت ليس بالقليل. فمن الناحية المثالية، لا ينبغي أن يكون العرق إلا مثلا واحدا من أمثلة التفرقة الطبقية أو الاجتماعية. ومن الناحية المثالية، لا ينبغي أن يرى الناس إلا الغني والفقير، والمتعلم والأمي، والقوي والضعيف، بصرف النظر عن اللون. فالعرق ليس له معنى منفصل عن هذه الفروق الاجتماعية-إلا بالنسبة للعنصري، والأمريكيون البيض كانوا وما زالوا عنصريين!

فعلى البيض، على هذا المستوى، ألا يكتفوا بتغيير مواقفهم إزاء فكرة الطبقة والمنافسة، بل عليهم أيضا أن يغيروا مواقفهم الموروثة إزاء السود. وهنا يكون تحليلنا لتراثنا الثقافي في العصر المسيحي والعصر الإليزابيثي والعصر الحديث مقلقا حقا. وإذا كان كوفل على حق عندما قال إن البيض يعاملون السود كأنهم قذارة، فالمشكلة إذن تكاد تكون مستعصية على الحل. إذا كانت العنصرية تجعل البيض يشعرون بأنهم أنظف وأنقى وأكثر «استنارة» (كما تجعلهم أكثر غنى)، فإن مواجهة المشكلة تكلفنا كثيرا من الناحية النفسية (والمادية كذلك)، ويصبح من الأسهل مواصلة عنصرية الكراهية عن طريق تجاهل هذه العنصرية.

لمزيد من الاطلاع

المراجع العامة المشار إليها في هذا الفصل هي كتاب بييرل. فان دن برج Pierre L. Van Den Berghe العرق والعنصرية: منظور مقارت Race and Racism: A Comparative Perspective، وكتاب جول كوفل Joel Kovel العنصرية البيضاء: تاريخ نفسي White Racism: A Psychohistory وكلاهما جدير بالقراءة بالكامل. ولقد طور فان دن بيرج مقولاته عن العنصرية من دراساته للمكسيك والبرازيل وجنوب إفريقيا والولايات المتحدة الأمريكية، وعرضه لموضوعه مباشر للغاية. وكتاب كوفل يستند إلى الحدس والتأمل في محاولاته تحليل الثقافة الغربية تحليلا نفسيا. والكتابان مزودان بقائمة مراجع جيدة.

ولا يزال كتاب س. فان وود وارد C. Vann Woodward حياة جيم كرو الغريبة The Strange Career of Jim مدخلا أساسيا لدراسة تطور عنصرية الكراهية أو الانعزالية منذ الرق. وكتاب توماس ف. جوسيت Thomas F. Gossett العرق: تاريخ فكرة في أمريكا Race: The History of an Idea in America وكتابا وينثروب جوردان Winthrop Jordan عبء الرجل الأبيض White Man's Burden والأبيض يعلو الأسود White Over Balck وكتاب وليم ستانتون William Stanton خطوط النمر The Leopard Spots هو أيضا دراسة رائعة عن تاريخ الأفكار العرقية الأمريكية. وهناك كذلك عدد من المختارات التاريخية النفسية في كتاب العنصرية البيضاء: تاريخها ومرضها وممارستها White Racism: Its History, Pathology and Practice بإشراف باري. ن. شفارتز Barry N. Shwartz وروبرت ديش Robert Disch. أما كتاب أوسكار هاندلين Oscar Handlin العرق والقومية في الحياة الأمريكية Race and Nationality in American Life فلا يزال مفيدا بوصفه دراسة عامة. ولا يزال كذلك تقرير اللجنة الاستشارية القومية للاضطرابات الأهلية The Report of the National Advisory Commission on Civil Disorder على صلة وثيقة بموضوعنا. وإذا أراد الدارس أن يقرأ عملا أدبيا واحدا عن الموضوع فيجب أن يكون كتاب السيرة الذاتية لمالكوم اكس The Autobiography of Malcolm X.(*)

والدارس الذي يريد أن يتبع بعض التفسيرات القائمة على التحليل النفسي الواردة في هذا الفصل وفي كتاب كوفل فمن الأفضل أن يبدأ بكتاب سيجموند فرويد Sigmund Freud مدخل عام للتحليل النفسي A General Introduction to Psychoanalysis وبالنسبة لاستخدام مقولات التحليل النفسي في تفسير الثقافة الغربية نجد كتاب أريك إريكسون Eric Erikson لوثر الشاب Young Man Luther وكتاب نورمان أوبراون Norman O. Brown الحياة ضد الموت Life Against Death فهما كتابان لهما بعد خاص. وبالنسبة لفهم سيكولوجية العنصرية في سياق التسلطية الأوسع (وهي الطريقة التي يتناول بها معظم الفرويديين المحدثين الموضوع) نجد كتاب إريك فروم Erich Fromm الهرب من الحرية Escape From Freedom هو أفضل بداية. ويعد كتاب ت. و. أدورنو T. W. Adorno وآخرين الشخصية التسلطية The

(*) ترجمه إلى العربية مجاهد عبد المنعم مجاهد (الترجمان).

Authoriatarian Personality أهم بحث تمهيدي. وكتاب أريك أريكسون الهوية: الشباب والأزمة والطفولة والمجتمع Identify: Youth and Crisis and Childhood and Society يشرحان العنصرية والتسلطية في إطار أزمات الحياة التي لا يمكن حسمها. وكتاب ولهلم رايخ Wilhelm Reich علم نفس الجماهير الفاشية Mass Pschology of Fascism يستند إلى الادراك المباشر ويثير الجدل. وكتاب هربرت ماركوز Herbert Marcuse الإنسان والبعد الواحد(*) One Dimensional Man والعشق والحضارة (**) Eros and Civilization صعبان، لكنهما إعادة صياغة خلاقة لفرويد وماركس. أما كتاب ألبرت ميمي Albert Memmi الإنسان المهيمن عليه Dominated Man وكتاب حنا آرنت Hana Arendt أصول الشمولية The Origins of Totoliarianism فهما مهتمان بالعنصرية بشكل مباشر. وأعمال فرانز فانون Frantz Fanon قيمة للغاية، فكتبه الجلد الأسود والأقنعة البيضاء Black Skin, and White Masks وكتاب المعذبون في الأرض The Wretched of the Earth(***) وكتاب نحو الثورة الأفريقية Toward the African Revolution هي أبحاث في معنى العنصرية بالنسبة للسود تتسم بالذكاء وتستخدم منهج التحليل النفسي. ويمكن قراءة كتاب أليكس هيلي Alex Haley الشعبي الجذور Roots بوصفه عملية إعادة بناء أدبية لثقافة العنصرية وبعدها النفسي في أمريكا.

وبالنسبة للعرق والطبقة تعد أعمال إيوجين جينوفيزي Eugene Genovese خصوصا كتاب بالأحمر والأسود In Red and Black أعمالا ذكية لماحة. أما كتاب هارولد كروز Harold Cruse أزمة المثقف الزنجي Crisis of the Negro Intellectual فهو دراسة مستفيضة للصراع بين الحلول العنصرية والاشتراكية في سياق تاريخ القرن العشرين. ويقوم كارل دجلر Carl Degler في كتابه لا بالأسود ولا بالأبيض Neither Black Nor White يعقد مقارنة ثقافية بين الولايات المتحدة والبرازيل وهو أيضا مدخل حديث مفيد. ومن الكتب القيمة أيضا كتاب جلبرتو غريير Gilberto Freyer القصور والأجواخ The Mansions and the Shanties، وكتاب ارفنج ل. هوروبتس Irving L. Horowitz الثورة في

(*) ترجمه إلى العربية جورج طرابيش [المترجمان]

(**) ترجمه إلى العربية مطاوع صفدي [المترجمان]

(***) ترجمه إلى العربية [المترجمان]

البرازيل Revolution in Brazil وكتاب العرق والطبقة في ريف البرازيل Race and Class in Rural Brazil بإشراف شارلس وأجلي Charles Wagley وكتاب توماس أ. سكيد مور Thomas E. Skidmore الأسود في الأبيض: العرق والقومية في الفكر البرازيلي Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought

هوامش من الفصل الثامن عشر

(1) Alexis de Tocquecille, Democracy in America, New York: Random House, 1945, vol. 1, p. 373.

ويطرح نفس الفكرة مؤرخ آخر حديث هو إيوجين. هـ. بروانجر:

Eugene H. Bewanger, The Frontier Against Slavery, Western Anti Negro Prejudice and the Slavery Extension Controversy-

(2) Pierre L. van den Berghe, Race and Racism: A Comparative Prespective, New York: Wiely, 1967, p. 27.

(3) Ibid., p. 30.

وردت هذه العبارة عند

(4) Joel Kovel, White Racism: A Psychohistory, New York: Random House, 1971, p. 30.

(5) Ibid., p. 31.

(6) Ibid., p. 84.

(7) Ibid., p. 89.

والأمثلة التي طرحها كوفل عن جامعة المسيسبي وآن أربور منسوبة إلى:

James Hamilton's Some Dynamics of Anti-Negro Prejudice, Psychoanalytic Review 53, (1966-1967), 5-15

(8) Van den Berghe, Race and Racism, pp. 85-86.

(9) Eugene D. Genovese, The World the Slaveholders Made, New York: Pantheon, 1969, p. 59.

(10) Winthrop D. Jordan, American Chiaroscuro: The Status and Definition of Mulattoes in the British Colonies, William & Mary Quaterly, 3rd ser., 19, April 1962: 196.

(11) Ulrice Bonnell Phillips, American Negro Slavery, New York: Prentice-Hall, 1918, p. 52.

(12) Carl N. Degler, Neither Black Nor White, New York: Macmillan, 1971, pp. 281-282.

(13) Van Den Berghe, Race and Racism, pp.74-75.

(14) Barry N. Schwartz and Robert Disch, ed., White Racism: Its. History, Pathology, and Practice, New York: Dell, 1970, p. 65.

١٩ الفردية والمجتمع: الذات في العالم الحديث

في الخامس عشر من شهر زانثيكوس في السنة الرابعة من حكم الإمبراطور فيسباسيان (عام 738) آثر 960 يهوديا كانوا في قلعة ماسادا بالقرب من البحر الميت قتل النفس بعد أن أستحثهم العازر على ذلك بدلا من الاستسلام للرومان، فقتل الرجال أولادهم وزوجاتهم وهم يعانقوهم للمرة الأخيرة. ثم اختاروا من بينهم عشرة بالقرعة ليتولوا قتل الباقين، واختار هؤلاء العشرة واحدا منهم فقتل التسعة ثم بعج نفسه؟ وقد تخيل المؤرخ يوسيفوس ما قاله ألعازر: «فلتمت زوجاتنا قبل أن يسربلهن العار، وليمت أولادنا قبل أن يعرفوا الاسترقاق، فإذا قضوا نحبهم، فليقدم كل منا صنيعا إلى الآخر، محتفظين بحريتنا لتكون كفنا لائقا بنا»[1].

وفي يوم 18 نوفمبر 1978 قام حوالي ألف من أعضاء فرقة دينية أمريكية تدعى «المحفل الشعبي» في جيانا بأمريكا الجنوبية بقتل أنفسهم بعد أن حثهم على ذلك زعيمهم جيم جونز، الذي توهم ردا عسكريا أمريكيا على قتل أحد أعضاء الكونجرس.

فجرع الآباء أولادهم شراب الكولا ممزوجا بمادة السيانيد ثم شربوها بدورهم، وعقدوا الخناصر وهم يجودون بأنفاسهم. وتعكس خطابات الأعضاء إلى جونز التي استهلوها بعبارة «بابا حبيبي» ولاءهم التام لزعيمهم واستعدادهم للموت في سبيله وفي سبيل قضيته: «بابا أحسن مما وقع لي»، «أنت الذي حررتني»، «هاأنذا ارتشف الجرعة»، «أنا كالموزة، قرن في سباطة» «أموت مغتبطا»[2].

فما الذي يحمل الفرد على الانتحار في سبيل قضية أجل؟ ومتى تكون القضية أو الفرقة أو الملة أو الطائفة أهم عند المرء من نفسه؟ وفيم كان قتل الأبناء بأيدي آبائهم؟ هل يعطينا المجتمع أسباب الموت كما يعطينا أسبابا للحياة؟ هل العقيدة خطر على صحة الإنسان أو حياته؟ أيكون الأشخاص الأقل شعورا بفرديتهم أشد إقبالا على قتل أنفسهم؟ هل القضاء على النفس التي لم يكتمل نموها أسهل؟

وكيف تغيرت الأمور؟ أظلت غريزة بقاء الذات في نفوسنا، فجة كما كانت منذ ألفي عام؟ وهل ظل إحساسنا بالفردية ضئيلا كما كان؟ وإذا عشنا في عصر أكثر نزوعا إلى الفردية فهل تقع أمثال تلك الأمور؟ وهل يكون استحسان اليهود والرومان ما حدث في ماسادا واستقباح الجميع ما جرى في جيانا، باعثا على شيء من الأمل؟ وهل ترانا أصبحنا أشد احتراما لحياة الفرد مما جرى عليه الناس؟ وإذا كان ذلك كذلك، فلماذا وكيف؟ وكيف نعلل ما وقع في جيانا؟

هذه بعض الأسئلة التي حفزتنا إلى كتابة هذا الفصل الخاص بالفردية في العالم الحديث. ونحن نذهب إلى أن استعدادنا للتفرد وحفظ الذات قد نما منذ عهد الماسادا. وقد نجد أسباب هذا النماء في تهافت الرؤى الشاملة والأخروية.

كما قد نجدها في زوال ما أطلقنا عليه، في موضع آخر«مجتمع العسر» وتنامي مجتمعات الوفرة. إن القدرة متاحة أمام الناس في المجتمع الحديث ليعيشوا حياة أجدى وأبلغ وأكثر فردية مما كان ممكنا في المجتمعات القديمة (إلا بالنسبة لحفنة صغيرة). فإمكانات إنماء ذوات متفردة مبدعة ولا سيما في العالم الغربي الصناعي، المتعلم، المتخصص، المتحرك، الديمقراطي، هي إمكانات فريدة في تاريخ العالم. ولو قارنا ذلك بمجتمعات العصر

الآسيوية لظهرت إمكانات الغرب.

ولكننا نذهب أيضا إلى أن إمكانات التفرد في الغرب لم تتحقق فهناك تناقض بين القدرة على التفرد والتفرد بالفعل. وأسباب ذلك جديرة بالبحث، وهي وثيقة الصلة بتراثنا الديني الخاص حق بعد أن أصبح علمانيا. كما أنها وثيقة الصلة ببعض الأشكال الخاصة بتنظيمنا الاقتصادي وفي ديناميات المذهب البروتستانتي وفي النظام الرأسمالي نجد أساسا لنمو القدرة الفردية والعراقيل التي حالت دون تحقيقها.

الخلاص الاجتماعي في العصور الوسطى والتخصص الحديث

من المسلم به أن المجتمع الحديث أعقد وأمعن في التخصص من المجتمع الروماني، غير أن المجتمع الحديث لم يتحول إلى التخصص إلا في القرون القليلة الماضية. أما في العصور الوسطى فإن الأوروبيين فقدوا شيئا من التخصص والتفرد اللذين عرفهما الرومان، فلم تنجب العصور الوسطى كفوا لأوغسطين أو تريمالخيوس أو ما يضاهي في فردانيته الفن الهللينستي أو فلسفة سقراط، وكاد الفرد يختفي من فنون العصور الوسطى وآدابها.

لقد كان أوربيو العصور الوسطى من المؤمنين بالمسيحية، بل إن أوروبا بأجمعها قد اعتنقت المسيحية في هذه الحقبة، إلا أن مسيحية العصور الوسطى اختلفت كثيرا عن الديانة الشخصية التي خبرها أوغسطين. ذلك لأن الكنيسة الكاثوليكية التي شرع أوغسطين وغيره في تأسيسها في الإمبراطورية الرومانية، نمت في العصور الوسطى وتحولت إلى هيئة ضخمة ناجحة. ومثل هذه الهيئات الضخمة قلما تحفل بتشجيع الفرد على أن يلي أمر نفسه، ولهذا فإن الكنائس المنظمة تتولى عادة إن الفرد لا يستطيع أن يعرف الله كما تعرفه الكنيسة المنظمة. ولم تكن الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى استثناء من هذه القاعدة، فقد تمسك كهنتها وأساقفتها وبابواتها وغيرهم من أولي الأمر. بأن الفرد لا يمكن أن ينال خلاصة، إلا داخل هذا التنظيم. فأقاموا مؤسسات من قبيل القربان المقدس، والقداس، وأصروا على أنه لا خلاص بدونها. ووضعوا تفاصيل مجموعة معقدة من المعتقدات التي شعروا بأن على المسيحيين جميعا أن يتقبلوها. إن مسيحي العصور الوسطى كانوا لا يزالون عازمين على خلاص

النفوس الفردية، غير أن الخلاص قد أصبح عملية اجتماعية أو مؤسسية.

وقد كان لكلمة «الفرد» ذاتها في العصور الوسطى معنى يختلف اختلافا شديدا عن معناها الراهن. فنحن حين نقول عن فلان أنه فرد بحق، نعني أنه مختلف أو غير عادي أو منفصل عن البقية. أما في العصور الوسطى فكان «الفرد» يعني «اللصيق» أو«من لا يمكن فصله عن غيره»-أي المعنى العكسي تماما لما نعنيه اليوم. فالفرد في العصور الوسطى هو شخص يعد ممثلا نمطيا لجماعته، يستحيل فصله عنها. لقد كان الفرد يعد خير مثال للطبقة أو الأسرة أو الصنعة أو الأمة أو الجماعة العامة التي يجري وصفها.

ولقد كان مجتمع العصور الوسطى مقسما إلى طبقات شديدة التنظيم والاستقرار والثبات، ويستحسن أن نسميها «طوائف مغلقة» أو «طبقات مغلقة» لأن الشخص كان عاجزا تقريبا عن شق طريقه من طبقة إلى أخرى. ومن ثم كانت نظرة الفرد إلى نفسه-في المحل الأول-هي أنه عضو في طبقة مغلقة أو مهنة، وليس أنه فلان بن فلان. فهويته الأساسية هي في كونه كاهنا أو أسقفا في الهيئة الكنسية أو دوقا أو بارونا من الأشراف أو فلاحا أو فرانا من (الطبقة الثالثة المغلقة). وكانت الأسماء الشخصية تستخدم للدلالة على انتماء أصحابها إلى فئة كبيرة، فأعضاء الأسرة النبيلة يعرفون بكنيتهم فيقال: أمير كذا.. أو كونت كذا... بارون كذا... كما أن أسر الذين يعملون بالمعادن قد تعرف باسم «الحداد» أو «الصائغ»، وكان صناع الأواني يسمون «بالنحاسين»، ومن هنا فقد يعرف الشخص الواحد من صناع الأواني بجاري النحاس».

وبما أن الأفراد كانوا يستمدون هوياتهم من الجماعات التي يولدون ويموتون بين ظهرانيها، فقد تركزت آمالهم ومطامحهم على الجماعة لا على أنفسهم. فهم يريدون ما يريدونه لقريتهم أو كنيستهم أو أصدقائهم أو أقاربهم، لا لأنفسهم. وكان الناس يتحملون تجاه غيرهم كثيرا من المسؤوليات التي نسينا أمرها، وينعمون بشعور بالانتماء والأمن أكبر مما نحس به.

وقد ظهر الفرد الحديث حينما تفكك مجتمع العصور الوسطى-هذا المجتمع الطبقي المغلق المستتب الآمن. وقع هذا في أوربا تدرجا قبل بضعة قرون، وهو يوشك أن يقع في سائر أنحاء العالم. ولانهيار المجتمع الطبقي المغلق المنظم أسباب عدة، من أهمها ظهور طبقة وسطى من التجار وأصحاب

الصناعات، ممن وجدوا المجتمع الطبقي المغلق يضيق بمواهبهم الفردية وأطماعهم. هؤلاء الرأسماليون الأول بدأوا يكونون الثروات فجعلوا النقود والمال في مرتبة الحسب والنسب، وحولوا الأرض العامة في العصور الوسطى إلى ملكية خاصة حديثة.

وفي نهاية الأمر قامت هذه الطبقة الوسطى المحدثة من الرأسماليين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ثورة صناعية لا تزال مستمرة حتى اليوم، وهي ثورة تجعل وظائف الناس وأساليب حياتهم أكثر تخصصا أو فردية، فبينما كان الناس في العصور الوسطى ينتمون إلى ثلاث طبقات مغلقة فحسب، ويعملون فيما يتراوح ما بين عشر وعشرين حرفه، خلق المجتمع الصناعي الحديث مئات الآلاف من الطرق المختلفة في العمل والحياة والراحة والتفكير. فتنوع أساليب الحياة في المجتمع الصناعي قد منحنا تنوعا في الخبرات، وأصبح لكل منا خبرات فريدة تفرقه عن أقرانه وتنمي شخصيته الفردية.

إن الفردية الحديثة إذن، في جانب منها على الأقل، هي نتيجة درجة هائلة من التخصص في المجتمع الصناعي. إلا أن بعض جوانب ذلك التخصص كان أقوى من غيره تأثيرا في تطوير خصوصيتنا (نسبة إلى خاص) وتفردنا. فالحجرة والكتاب المطبوع من التخصصات الحاسمة-وهي حاسمة إلى درجة أننا نأخذهما قضية مسلما بها في كثير من الأحيان.

الغرفة والكتاب: أصول الفردية الحديثة

لم يعرف أحد الغرف المخصوصة قبل القرنين الأخيرين (إلا الملوك وأمثال تريمالخيوس)، وقد ظلت بيوت الأثرياء الكبيرة ذاتها في المدن، وكذلك عشش الفقراء، في أوروبا حتى عام 1700 لا تشتمل على غرفات مخصوصة للنوم أو الطعام أو الكتب أو المعيشة. وكان أهل اليسار الباذخ شأنهم (شأن الفقراء) يستخدمون لكل غرفة أسرة قابلة للطي لرقادهم وموائد قابلة للطي لتناول الطعام. وكان المحامون والصيارفة والقضاة يستقبلون أصدقاءهم ويتناولون طعامهم ويؤدون أعمالهم وينامون في المكان نفسه (وفي الوقت نفسه غالبا).

وكثيرا ما كان الضيوف والأطفال والخدم ينامون معا في مكان واحد،

وغالبا في فراش واحد. وكانت المراحيض. للقادرين على تركيب الأنابيب في الداخل، تقع أيضا في إحدى هذه الغرف المتعددة الأغراض (أما الشخص المتطرف في تحشمه فكان يجلى حاملا قناعا خاصا). وكانت كل غرفة تؤدي إلى الأخرى مباشرة، فقد كانت الدهاليز والأبواب المغلقة نادرة جدا في عام 1700.

ومن الواضح أن الخصوصية لا تقوم لها قائمة في مثل هذا المجتمع، فبدون غرفات تخصص لشتى الأغراض، وبدون غرفات خاصة، لا يستطيع إنسان أن يختلي بنفسه طويلا. وقد كانت بيوت الأغنياء والوجهاء تعج بالخدم ورجال الدين والمستخدمين والكتبة وأصحاب الدكاكين والأطباء والمدنيين والأرامل والأطفال والأصحاب. وكانت طوائف الزوار تأتي وتروح، تبيت ليلة أو بضعة أشهر. وطالما جأر المدرسون الخصوصيون بالشكوى لأنهم لا يستطيعون أن يدرسوا لأطفال السيد، فالحركة شديدة والغرف مزدحمة وهناك كثير من الأشياء التي تشتت الفكر وبسبب هذه الظروف عمد بعض الأثرياء إلى إيفاد أولادهم بعيدا إلى الكليات، برغم إدراك كل فرد أن الكليات هي أماكن للرذيلة والتحلل الأخلاقي والاضطرابات والعنف.

وحتى لويس الرابع عشر، ملك فرنسا عام 1700، أحاط نفسه بمعظم الأرستقراطيين في قصره بفرساي، فكل يوم ينال حوالي عشرين أو ثلاثين من هؤلاء النبلاء شرف مساعدة الملك حينما يذهب إلى دورة المياه أو شرف المشاركة في الشعائر اليومية لاستيقاظ الملك ونومه. وعندما وضعت الملكة حملها كان الجميع يحتشدون ليشاهدوا الحدث الملكي ويشاركوا فيه. وحتى أشد أمورنا خصوصية، وهو ليلة العرس، كانت مناسبة عامة منذ ثلاثة قرون، وكان الأصدقاء وأقارب العريس والعروس يقحمون أنفسهم عليهما بعد ذهابهما إلى الفراش وهم يتجرعون الشراب ويرقصون ويقضون معظم الليل في تبادل النكات.

وحيث أنه لم تكن هناك حياة خاصة لم يكن هناك سوى هوية مستقلة محدودة واهية، إذ كانت الحياة بكل جوانبها أمرا عاما لأنه لم يكن هناك إلا مساحة صغيرة تمارس فيها الحياة الخاصة. وكل الناس تقريبا، قبل سنوات 1700، كانوا يفتقرون إلى المساحة والغرف لينموا حياتهم وهواياتهم الخاصة. فغرفة النوم والحمام والمكتب، وهي «الاختراعات» التي توصلوا

إليها في العقد الأول من القرن الثامن عشر، كانت حوادث ذات دلالة في تطور الفرد.

ولكن لا الغرف الفارغة، ولا الغرف المليئة بما امتلأت به سائر الغرف، قادرة على صياغة الأفراد. فالتفرد يقوم على الخبرة الخاصة، ولا سيما خبرة الاطلاع الخاصة. وهو ما أصبح ممكنا بعد عام 1500 بفضل الكتاب المطبوع، وهو مصدر للمعرفة والخبرة يمكن (بل ينبغي) أن يقرأ ويهضم في خلوة.

وقبل اختراع المطبعة حوالي عام 1450 كانت كل المعرفة المكتوبة (الأدب والفلسفة والعلم) تكتب باليد. ولما كان النسخ عملية مرهقة كانت النسخ المتاحة من أي عمل محدودة. ولذا كان الناس يقرأون قليلا أو إذا حصلوا على شئ ذي أهمية خاصة كانت قراءته تتم بصوت عال للآخرين، ولذا كان معظم الناس يعرفون أساسا الأشياء نفسها. فقد كانوا يقرأون المادة المحدودة نفسها وكانوا يقرأونها جماعة، والقليل من الناس أتيحت لهم المعرفة التخصصية.

ولكن اختراع الطباعة وضع الكتب في متناول الجميع تقريبا. وزاد بشكل هائل عدد الكتب التي يمكن «نسخها». وأصبحت القراءة بصوت عال مضيعة للوقت، بعد أن تيسر للناس، على الأقل بين أعضاء الطبقتين العليا والمتوسطة، أن يقرأوا لأنفسهم. والقراءة على انفراد أسرع من القراءة جهرة، لكنها أدت أيضا إلى تفسيرات شخصية لا تتحكم فيها تفسيرات الجماعة. وكان من أثر ذلك أن أفكار الناس لم تعد تنمو على منوال واحد أو بالإيقاع نفسه. كما أتاحت الكتب للناس التخصص في بعض الموضوعات. ولما لم يعد الفرد الواحد قادرا على معرفة كل ما هو مكتوب، فقد تعلم مختلف الناس أشياء مختلفة وأصبحوا أكثر تخصصا في معرفتهم وأكثر فردية في خبراتهم.

ولكن نسبة ضئيلة من أهل أوربا في القرن الثامن عشر هي التي أتيح لها الانتفاع من الحيز الخاص الذي وفرته الغرف المنفصلة، ومن المعرفة المتفردة التي أتاحتها الكتب المطبوعة. ولم تصبح هذه الكماليات المقتصرة على الخاصة في متناول أيدي عامة فلاحي أوربا وعمالها إلا في القرن التاسع عشر. وحتى هذا لم يتم إلا بالتدريج. فانتشار معرفة القراءة والكتابة،

والرواية المسلسلة الرخيصة التي تصور عوالم الأفراد الخاصة المتخفية وراء الأدوار الاجتماعية، وحركات إنشاء المدارس العامة، وتكنولوجيا بناء الحيز الخاص وصلت ببطء مع الثورة الصناعية إلى أعضاء الطبقتين الدنيا والمتوسطة من الأوربيين والأمريكيين.

التصنيع والفردية

خلقت عملية التصنيع فرصا للفردية لم تكن في الحسبان في المجتمع التقليدي. فقد ضاعف تخصص العمل، الذي يعتمد عليه التصنيع، عددا من الأعمال البديلة وعددا من الخبرات المتاحة من خلال العمل. وبحلول القرن التاسع عشر لم يعد المرء مضطرا إلى أن يقتصر على الاختيار بين العمل في الكنيسة والعمل في الدولة أو مزاولة مهنة في ميدان القانون أو العلم أو التجارة. إذ أصبحت الفرص المتاحة وفيرة. بل إن العامل الذي كان تتحكم فيه ضرورة البحث عن مورد رزق، ولا يتاح له ترف الاختيار، كان يتطور بصورة مختلفة. (أي بصورة متفردة) عن طريق العمل الذي كان يضطر إلى ممارسته. وأصبحت قائمة الأشغال أو المهن، التي كانت تعد بالعشرات في القرن الثامن عشر، تعد بالمئات في القرن التاسع عشر، وبالآلاف في مطلع القرن العشرين. وسواء كان اختيار المرء منوطا بتعليمه أو بحاجة السوق البحتة، فقد تسنى للمرء لأول مرة في التاريخ البشري أن يحيا حياة مختلفة عن حياة جيرانه وأصدقائه.

إن تكاثر مجالات الاختيار وجد طريقه إلى كل جوانب الحياة. فلم يقف اختيار المرء عند حد العمل، بل انسحب إلى مكان إقامته وكيفية تزجيته وقت فراغه، والغاية التي يرمي إليها، وكيفية تنشئة أولاده، واختيار شريك حياته.

ويحفل أدب القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بالشواهد على الأفراح والأتراح المستجدة التي انطوت عليها الخيارات الفردية والحيوات المستقلة. فالروايات الشعبية التي تتناول موضوع شخصي ينتقل من الأسمال إلى الثراء كانت توحي للطبقة العاملة بأهداف بديلة للحياة، بينما أخذت روايات الطبقة الوسطى (التي لم تكن لها أي ضرورة في عصر أسبق وأكثر جماعية) تكشف عن خصوصيات حياة رئيس العمل أو القصاب أو العمدة

أو الجار في مئات الصفحات المليئة بالتفاصيل. وعمدت الصحف، شأن الروايات، إلى تقديم عروض مفصلة لأحداث، وكذا لفرص الشراء في الإعلانات) كانت مجهولة أو غير ضرورية في عهود أشد بساطة. وفي قمة الهرم الثقافي للمجتمع تغني الروائيون والشعراء (الرومانسيون) بالاستبصارات والمشاعر الفردية في تدفق صاخب للاستيطان والوعي الذاتي.

لقد ردد العصر الجديد صدى اعترافات روسو (كتيت عام 1770) وهي اعترافات كانت أكثر خيلاء وهشاشة في الوقت ذاته من اعترافات أوغسطين:

«إنني أشرع في عمل لم يسبقني إليه أحد، وإذا أنجزته، فلن يكون له مقلد، وغايتي أن أنشر على الناس صورة صادقة لإنسان كما صاغته الطبيعة دون تبديل، وهذا الإنسان هو أنا. أنا دون غيري. فقد عرفت نفسي وخبرت الناس. إنني لم أخلق على غرار أحد ممن رأيت. بل إنني لأتجاسر على القول إنني لم أخلق على مثال أي إنسان موجود. ولئن لم أكن ممتازا عنهم، فإنني على الأقل متميز. أما مسألة ما إذا كانت الطبيعة، حين كسرت القالب الذي حبستني فيه قد أحسنت أم أساءت فهذا أمر لا يمكن البت فيه إلا بعد قراءة كتابي هذا»[3].

إن المسلمات الفردية لعصر الرومانسية (من روسو إلى منتصف القرن التاسع عشر) هي بعينها مسلمات إمرسون في مقاله «الاعتماد على الذات».

إن إيمانك برأيك واعتقادك بأن ما تعتقد في صميم فؤادك أنه حق، هو حق عند الناس جميعا، لهو العبقرية بعينها... فلتثق بنفسك فإن الأفئدة لتهتز لهذا الوتر العنيد... ومن شاء أن يكون إنسانا، فلا يكون إمعة»[4].

لقد ابتكرت رومانسية القرن التاسع عشر ذخيرة من الصور والأفكار أصبحت منذ ذلك الحين لب النزعة الفردية الغربية. فالعبقري والبطل والرافض والفنان والمفكر والرائد بل المخترع إنما هي من بنات خيال القرن التاسع عشر. وأهمية الخيال والإبداع والشخصية والتعبير عن الذات والأحلام واللاشعور والوعي بالذات ظهرت منذ القرن التاسع عشر في الثقافة الأوربية والأمريكية. ولا يمكن فهم الأدب الحديث، وعلم النفس الحديث، والفن الحديث والأفكار السياسية الحديثة إلا بوصفها توسعا لهذا التحول الفذ في تاريخ العالم. فرجال هذا العصر الحديث ونساؤه هم

أول من أخذ بثقافة تضع التعبير الفردي والفرص الفردية في مكانة أعلى من المسايرة واتبّاع السلطة.

الطبقية والفردية في القرن التاسع عشر

عبر الفلاسفة والشعراء الرومانسيون عن رؤاهم الشخصية ليقرأها الجميع، ولكن لم تكن هناك سوى قلة تستطيع القراءة في أوائل القرن التاسع عشر.

وماذا عن الطبقات العاملة والطبقات الدنيا في المجتمع الصناعي؟ هل أصبحوا، بدورهم، يشعرون بفرديتهم على نحو أعظم إبان التصنيع وتوسع مجتمع السوق؟ إن معظم معلوماتنا عن الطبقات الدنيا مستقى من سجلات الحاكمين وقوانينهم. ولعلنا إذا نظرنا بأعينهم الناقدة أن نرى دلائل على وجود قدر أعظم من التعبير الفردي بين المحكومين أيضا.

وقد أصدر وزير الداخلية في ميونيخ بألمانيا في عام 1851 التقييم التالي للأخلاق الشعبية:

«إن زيادة الاستخفاف بالمقدسات وانتشار الكسل والعكوف على اللهو، وفتور الروابط العائلية، والغرور المتزايد، وبدعة عدم الاكتراث المتزايد بمصالح الجماعة في سبيل المصلحة الشخصية-هي جميعا أمارات تكشف بشكل متزايد، كلما ازداد ظهورها، عن أن أسر النظام الاجتماعي آخذة في الانهيار»[5].

لقد رفع الحكام عقيرتهم بالشكوى مع شيوع «الفساد الخلقي» في الرقص والسكر والجنس بل في الملبس. وتساءل نائب بافارى في لهجة خطابية: «هل لا يزال في وسعكم التمييز بين الخادمة وسيدتها، أو بين مستشار الملك وغلامه، أو بين الصراف ومدير البنك»؟. وأضاف فقال: «حتى الفلاح أصبح هو الآخر يلبس السترة ذات الأزرار المعدنية التي يرتديها أهل المدينة من أعضاء الطبقة الوسطى»[6].

إن من العسير دائما أن نحدد مقدار ما هو الجديد في هذا الكلام وما يدخل في باب الشكوى التقليدية للطبقة العليا أو الحكام أو جيل الشيوخ. غير أن تذمر الحاكمين في القرن التاسع عشر يعج بألفاظ جديدة من قبيل: الغرور والانعتاق والاستقلال والسلوك الماجن والطموح الاجتماعي

والوقاحة، والانعزال والطيش والأنانية. زيادة على ذلك فإن مثل هذا السلوك كثيرا ما كان يعزى إلى التغيرات الاجتماعية التي صاحبت التصنيع الرأسمالي في هذه الفترة: «لقد ضاع الإحساس بالحق والصواب... وحرمة الرباط العائلي، وانضباط البيت آخذة في التلاشي... ويسود الآن اتجاه نحو مزيد من الاستقلال في طرق الحياة التي يتبعها الناس... وكثير من الأشياء التي تلهي المرء أصبح متاحا... وتفككت الروابط لا بين معلم الحرف (الأسطى) وصبيه، ولا بين صاحب العمل والخادم وحسب، بل بين أعضاء دائرة الأسرة الصغيرة كذلك»[7].

وبالرغم من أن نظام تواعد المحبين على اللقاء هو أحد مصادر النمو الفردي التي لم تظهر إلا في وقت لاحق في القرن العشرين، فإنه يبدو أن شعبية الرقص في القرن التاسع عشر، وتناقص نفوذ الأسرة في عملية الزواج، قد زادا من احتكاك الأفراد في المجتمع على مستوى فردي، كما زادا من التجارب الرومانسية.

إن زوال علاقة النقابة التقليدية، التي كانت تربط الأسطى بالصبي، ضاعف أيضا وقت الفراغ وفرصة التعبير عن الذات فقد كان في مقدور العامل، قبل تطور فنون الإدارة العلمية في القرن العشرين، أن ينقاد خارج المصانع كميوله ورغباته الشخصية التي كان يحرمها عليه الأسطى اليقظ فيما مضى، وأصبح يحرمها عليه المدير الواعي بالزمن فيما بعد. وهكذا يصف أحد الملاحظين لحوض بناء السفن في نيويورك في منتصف القرن التاسع عشر العمل في الصباح فيقول:

«في الثامنة والنصف صباحا تهل علينا، في الحوض الذي نعمل به، الخالة آرلي ماك فان، وهي سيدة ذكية طيبة، ولكنها فظة الطبع إلى أقصى حد، فهي مثل خشن لهذا الضرب من العجائز الطيبين، تظهر في الفناء تحمل سلتين كبيرتين مملوءتين بالكعك والخبز والحلوى والفطائر، فنسعد لظهورها.. . ومنذ أن تلوح سلة العمة آرلي إلى أن يتزود كل رجل وصبي ورئيس للعمال وجميع من في الفناء بما يريدون من حلوى وفطائر من حمولتها (نظير مليم للقطعة)، منذ بداية العملية حتى نهايتها كانتا لفطائر تباع بسرعة غير عادية. وكانت العمة آرلي تجوب الفناء عادة وتقدم لجميع العاملين ما لديها في حوالي نصف ساعة. وبذا تصل إلى الساعة

التاسعة والنصف مما يعطينا ما يتراوح بين عشر دقائق وخمس عشرة دقيقة «لالتقاط الأنفاس» أثناء تناول الطعام، والجميع يتمهل «أثناء وقت تناول الكعك».

وبعد الانتهاء من ذلك، كنا نعود إلى العمل، إلى أن يظهر جوني جوجين، بائع الحلوى الإنجليزي، الذي كان يأتي دائما الساعة العاشرة والنصف بطاولته الكبيرة-التي يبلغ حجمها حجم مائدة طعام متوسطة الحجم-يدفعها أمامه وقد غطتها صنوف من أصابع الحلوى التي يغطيها السكر، كلها تباع نظير مليم واحد.

وقد أنفق الجميع من رؤساء وصبيان ورجال من ثلاثة ملاليم في شراء سلع جوني الحلوة، كما أمضوا أيضا من عشر إلى خمس عشرة دقيقة في أكلها. وعادة ما كان جوني يرحل بطاولته وقد فرغت تماما، وذلك حتى الساعة الحادية عشرة-وهو الوقت الذي كان الجميع يغادرون فيه الفناء ليذهبوا للشراب في إحدى الحانات المفضلة»[8].

إن المرء ليدهش بعد قراءة فقرات مثل هذه، للفرص المتاحة للنمو الشخصي في الجو المتمهل البهيج الذي كان يسود مكان العمل في عهد الصناعة المبكر، وكذلك لتشابه التصرفات الفردية فلم يكن العاملون قد أصبحوا بعد مقيدين بروتين الآلة (على الأقل خارج المصانع)، بل كانوا لا يزالون قادرين على إشباع الاحتياجات الفردية للمتعة والزمالة في العمل لكنهم جمعيا «من رؤساء وصبيان ورجال» يعطون سنتا للخالة آرلي وسنتين لجوني جوجين ثم يذهبون إلى الحانة.

لقد زادت فرص التعبير الفردي من خلال النشاط الذي يمارسه المرء في أوقات الفراغ منذ منتصف القرن التاسع عشر، ولكن الانضباط داخل مكان العمل قد ازداد أيضا مع نهاية القرن التاسع عشر. كان نظام الآلة، وليس رؤية الخالة آرلي أو الحاجة إلى كأس شراب، هو الذي يتحكم فيهم. «لم يعد الأمر ببساطة هو أن يستفيد العامل الفرد من الاختراعات الميكانيكية للحصول على نتائج محددة»، كما أشار عالم الاقتصاد الأمريكي ثورستين فبلن Thorstein Veblen عام 1904 وإنما كان الأمر على النحو التالي: زادت الآلات من قدرة العامل على إنجاز عمله. لكن الطابع «المميز بصورة خاصة للفترة الحديثة» من عمل الآلة-كما يضيف فبلن-هو أن النظام الصارم الذي

يسير عليه إنتاج الآلة صار يهيمن على العامل:

«فهو الآن يؤدي هذا العمل بوصفه عنصرا في عملية ميكانيكية تتحكم حركتها في حركاته هو... فالعملية تصبغ إشرافه على الآلة وتوجيهه لها بصبغة نمطية موحدة. فإذا تحدثنا من الناحية الآلية لقلنا إن الآلة لم تعد ملكا له يصنع بها ما يخطر بباله»[9].

إن المصنع الحديث الذي يرتكز على الآلات لا يشجع العمال على التعبير عن مقدرتهم على الخلق (وهو ما كانت تقوم به الأدوات والآلات البسيطة في أماكن العمل التقليدية) وإنما يتطلب انتباها دائما، وتفكيرا آليا، ومسايرة لما هو موجود:

«إن مهمته هي أن ينتبه للآلة ولعملها في الإطار الذي تفرضه العملية الجارية. وتفكيره في المصنع يقتصر على التفكير في وحدات الحجم والدرجة الموحدة. فإذا أخفق في القياس الدقيق-زيادة أو نقصانا-فإن مقتضيات العملية تصحح الانحراف، وتجعله يفهم ضرورة المسايرة المطلقة.

يؤدي هذا إلى تنميط الحياة الذهنية للعامل في إطار العملية الآلية التي تزداد إحكاما وثباتا كلما زاد شمول وكمال العملية الصناعية التي يلعب فيها دورا.

إن العملية التي تقوم بها الآلة هي تنظيم صارم ثابت لذكاء المرء، فهي تقتضي تفكيرا دقيقا لا يتوقف، ولكنه تفكير يخضع لمقاييس الدقة الكمية. ويمكن القول بصفة عامة إن أي نوع آخر من الذكاء من جانب العامل لا تعود له بفائدة، بل هو أسوأ من ذلك، إذ أن عادة التفكير في شيء آخر خارج الإطار الكمي سيشوش فهم العامل الكمي للحقائق التي ينبغي عليه أن يتعامل معها»[10].

إن من الصعب أن نقرر إن كانت الطبقات العاملة في المجتمع الصناعي قد أصبحت في نهاية القرن التاسع عشر أكثر أو أقل فردية مما كانت عليه في بداية القرن أو منتصفه-ولكن الواضح أن الثورة الصناعية الرأسمالية قد بدأت عمليات أدت إلى إضفاء أبعاد فردية على تجارب الإنسان، كما استلزمت في ذات الوقت ضروبا جديدة المسايرة الآلية وسننظر أولا في الجانب الإيجابي من هذا التطور-المثال الليبرالي في أواخر القرن التاسع عشر-ثم نعود إلى بعض القسمات السلبية في «المجتمع المروض» الحديث:

انتصار الليبرالية

إن أي بحث يدور حول الفردية في العصر الحديث ينبغي أن يعمل حسابا لانتصار ليبرالية الطبقة الوسطى في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر. فالليبرالية كالمثل العليا الرومانتيكية الغربية التي سبقتها-عقيدة غربية خالصة ترجع إلى عهد التصنيع، وهي كالرومانتيكية، كانت فلسفة للطبقة الوسطى المتعلمة الجديدة، التي أعطت الأولوية للحرية الفردية.

وربما كان في القول «بانتصار» الليبرالية شيء من التفاؤل، فالليبرالية لم تصبح إطلاقا الفلسفة الغالبة في المجتمع الأوربي أو الأمريكي أو غيرهما. غير أن الدعوة إلى المثل العليا الليبرالية قد اتسمت في القرن التاسع عشر(أو بتعبير أوسع من عام 1776 إلى عام 1914) بقدر من الإلحاح والقوة لم تتصف به في أي وقت قبل ذلك أو بعد. فالقرن التاسع عشر حظي «بالانتصار» الوحيد الذي عرفته الليبرالية.

وكانت المثل العليا لليبراية هي حرية الفكر وحرية التعبير والتسامح والخلاف، والتعليم العام والاقتراع العام وقدرة العقل وقوة الأفكار وقداسة الفرد، ويمكن إرجاع نموها إلى التوسع التدريجي في الاقتراع وإلى إلغاء القنانة والرق، نمو التعليم العام ونمو عقيدة التجارة الحرة، وحتى إلى نمو تشريعات الرفاهة والرعاية الاجتماعية (وإن كانت الليبرالية لم تتبن الاشتراكية قط).

ويستحسن أن ننظر في وثيقة من أشهر وثائق الحركة والعصر، هي مقالة جون ستيوارت مل بعنوان في الحرية التي كتبها مع زوجته هارييت تيلز Harriet Taylor بين عامي 1855 و 1858 ونشرها عام 1859 (وهو العام الذي نشر فيه دارون كتابه أصل الأنواع).

كتب مل يقول: «إن موضوع هذه الرسالة هو تأكيد مبدأ واحد في غاية البساطة». ثم أضاف:

«ذلك المبدأ هو أن الغاية الوحيدة التي تبيح للناس، أفرادا أو جماعات، التدخل في حرية فعل أحد الأفراد، هو حماية الذات وأن الهدف الوحيد الذي يجوز من أجله استخدام القوه ضد أي عضو في جماعة متمدنة ضد إرادته، بحيث يكون هذا الاستخدام مشروعا، هو دفع الضرر عن غيره. أما صالحه الخاص، المادي أو المعنوي فليس مبررا كافيا. فلا يجوز إجباره على

القيام بعمل ما أو الامتناع عنه، بحجة أن هذا في صالحه-أو أنه سيجعله أسعد حالا، أو لأن ذلك-في نظر غيره-هو الحكمة أو حتى الصواب، فهذه أسباب وجيهة للاعتراض عليه، أو لإقناعه، ولكنها ليست أسبابا كافية لإكراهه وإجباره.»[11]

وتكشف هذه العبارات عن جوانب التحرر وجوانب القصور في الليبرالية الرأسمالية البورجوازية فهي تنتقل بالمفهوم الطبقي للحرية (عند هوبز ولوك) إلى عصر بدأت تظهر فيه بوادر الاقتراع العام والتسامح (أدخل مل الطبقات العاملة غير أنه استبعد الأطفال والبرابرة) وهي تستخلص النتائج المنطقية من الاعتراف، الموجود ضمنا لدى هوبز، بعدم وجود حقائق مطلقة، وبأنه لا وجود إلا للقوة والعقل البشري.. وهي تعظم من شأن الفرد بينما تحد من سلطة الدولة والجماعة. ولكنها إذ تنطلق من التسليم بإمكان رسم خط فاصل بين الفعل الفردي و«الضرر الذي قد يلحق بالآخرين» تقبل برؤية للفرد تجعل منه في انفصاله شيئا مقدسا (الذرة المنعزلة ذات الاختيار الحر في مجتمع السوق). إن مقاله في الحرية وصية للتكامل الفردي والحرية لأنها لم تعد مضطرة إلى عمل حساب لفكرة المصلحة العامة والمسئولية المتبادلة التي كان مجتمع السوق قد أخذ في القضاء عليها. والقول بأن حرية المرء تنتهي حيثما تبدأ أنف غيره (إن أردنا التبسيط) لا يصلح دليلا نافعا للتشريع السياسي إلا في مجتمع يرتبط فيه الناس بعضهم ببعض كأغراب.

ومن سوء الحظ أن دفاع مل عن حرية الفكر والتعبير لا معنى له في مجتمع ما قبل السوق الذي تحكمه المطلقات التقليدية. فهو يقوم على مسلمات لا يقرها المجتمع التقليدي: كالقول باحتمال الخطأ في رأي الأغلبية وبأن من الواجب تحديه، حتى إذا كان صائبا لا يصبح عقيدة أو رأيا متعصبا، وأن القيام باختيارات، ولو كانت خاطئة، ضرورية لنمو الفرد.

فمجتمع السوق خلق الشروط الضرورية لنزعة مل الفردية ونزوعه إلى الشك وعقلانيته وتفضيله للتغير الدائم، إذ حرر الفرد بحيث أصبح في مقدوره أن يكون لنفسه آراءه الخاصة. وقد خلع قداسة على عملية خلق الأفكار ومناقشتها (تبادلها في السوق) وذلك لغياب أية أهداف أزلية ثابتة. كما نجد الحرية الفردية لغياب فكرة الجماعة. غير أن الأفراد بدون جماعات

قد يجدون أنفسهم يمرحون في البرية دون أن يكون لديهم؟ ما يقولونه.

غير أن هذه لم تكن أبدا مشكلة بالنسبة إلى مل. صحيح أنه ربما كان أعلم أهل عصره. ولكن ما معنى مفهومه في التحرر من القيود بالنسبة للطبقات الدنيا وغير المتعلمة؟ لقد ساق مل طائفة من الأمثلة ذات الدلالة البالغة وهو يناقش موضوع النتائج المدمرة التي يمكن أن يفضي إليها التعبير الحر:

«لا يدعي إنسان أن الأفعال يجب أن تتمتع بحرية تعادل حرية الرأي، بل إن الآراء، على عكس ذلك، تفقد حصانتها عندما يكون من شأن الظروف التي نعبر فيها عنها، أن تجعل من هذا التعبير تحريضا أكيدا على القيام ببعض الأفعال الضارة، فالقول بأن تجار الغلال يجوعون الفقراء أو أن الملكية الخاصة لصوصية-هو قول لا ينبغي أن نتعرض له حينما ينشر في الصحف. ولكنه يستحق العتاب حقا عندما يدلى به شفاها. أمام غوغاء ثائرة متجمهرة، أمام منزل تاجر غلال، أو إذا وزع بين أعضاء هذه الغوغاء ذاتها في صورة منشور»[12].

فلماذا اختار هذين المثلين من بين كثير من الإمكانات الأخرى؟ من الواضح أن مل ينظر إلى الطريقة التي تصبح بها الأفكار أفعالا من منظور هذا الجانب (أي جانب الطبقة المتوسطة) في الجدل السياسي الاقتصادي. فهو يشعر بأن الخطر على التعبير الحر لا يأتي من آراء الطبقة العليا في الحرب أو العنصرية، ولا من أفكار الطبقة الوسطى عن شنق اللصوص، أو سجن المدينين، أو الكسب الحرام من التدليس في الإعلانات. وإنما نصل إلى الحد الخطر بين الأفكار والأفعال، في رأي مل، عند النقطة التي يتصرف فيها الغوغاء الهائجة وفق أفكار اشتراكية أو فوضوية.

فمل في نهاية الأمر إنما يتحدث عن حرية طبقته، مثله في ذلك مثل هوبز ولوك، والفارق بينهما وبينه، أن طبقته ليست الطبقة الوسطى الباحثة عن المكاسب، بل الطبقة الوسطى المتعلمة المفكرة. فهو يتحدث عن حرية المثقف، ومنها يتطرق إلى طبيعة الإنسان الأخلاقية»[13] والواقع أن دفاع مل عن حرية الصحافة دفاعا يكاد يكون مطلقا هو من معالم تاريخ الحرية والفردية الإنسانية أما عدم تنبهه إلى أن الطبقات الفقيرة والعامة في عصره ليس لها صحافة أو فرصة للإعلام، فهو، علامة على محدودة

ليبرالية الطبقة الوسطى. والقول بأنه كان من الممكن أن يعترض على محتويات صحافة الفقراء-لو ظهرت صحافة كهذه-قد يكون علامة على نوايا ليبرالية الطبقة الوسطى.

أما إخفاق الليبرالية في القرن العشرين فهو أمر وثيق الصلة بخيبة الأمل في رشد الإنسان وطبيعته الخيرة في أعقاب حربين عالميتين. كذلك كان من عوامل إصابة الليبرالية بالشلل تلك الخطط التي رسمت في القرن العشرين لترويض لإنسان والتلاعب به، بدلا من تعليمه والاستماع إليه (كما سوف نتبين بعد قليل). ولكن هذا الإخفاق وثيق الصلة أيضا بما انطوت عليه الليبرالية ذاتها من تناقضات. فقد كان يسعى (كما سعى لوك) إلى التوفيق بين ضرب معين من الفرصة الفردية (هو حقا عظيم الأهمية، وأعنى به التعبير عن الذات وحرية الفكر) وبين ما يستتبعه هذا العالم من محافظة على عالم الملكية الخاصة، وتفاوت في القوة والتعليم وفرص التعبير فإذا كان جون ستيوارت مل نفسه قد التزم الحذر في تأييد حق جميع الطبقات في التعبير الفردي عن جميع القضايا، فما بالك بالحذر، بل الرعب، الذي يمكن أن يتملك غيره من أصحاب المصالح الذاتية؟

مجتمع الجمهور المروض: رأسمالية الشركات الكبرى في القرن العشرين

إن أي حكم تصدره عن حالة الفردية في القرن العشرين لا بد من أن يعقد موازنة بين الاهتمام «بالذات» في الثقافة الحديثة، وهو الاهتمام الذي لم يكن له نظير تاريخي، وبين العدد الهائل من الطرق التي يتم بها التلاعب بالأفراد وتدبير أمورهم (أي ترويضهم). وإن فهم بعض طرق السيطرة الحديثة قد يقدم لنا إطار نستطيع أن نفهم من خلاله الأشكال المختلفة للبحث عن الهوية.

إن المصنع يصلح نقطة انطلاق جيدة: إن نظام خط التجميع Assembley Line (هو رمز بيئة) العمل الخاضعة للتحكم الدقيق بالنسبة لمعظم الناس وهو يمثل واقع هذه البيئة بالنسبة للكثيرين. وقد كتب هنري فورد في سيرته الذاتية يقول إن «الفكرة بصفة عامة جاءت من الترولي المعلق الذي يستخدمه مغلفو«اللحوم» في شيكاغو في رص اللحم البقري. والواقع أن

أول خط تجميع حديث كان «خط تفكيك» توصلوا إليه في سلخانات شيكاغوا وسينسيناتي في أواخر القرن التاسع عشر. وجرب فورد الفكرة لأول مرة في عام 1913 في صناعة المولدّات.

فبدلا من أن يقوم كل فرد بتجميع التسعة والعشرين جزءا في المولّد، وضع 29 شخصا في خط تجميع متحرك، فكان كل شخص يركب جزءا واحدا فقط. وقد قام بتحريك الخط بالكهرباء ورفعه حتى يكون في متناول العاملين. وبهذا استطاع أن ينتج أربعة أضعاف المولدات في الفترة الزمنية نفسها. وفي أواخر ذلك العام أدخل فورد خط التجميع في إنتاج السيارة بأكملها. وفي عام 1914 تم إنتاج ثمانية أضعاف السيارات في الفترة الزمنية نفسها.

بعد هذا الاختراع تغير العالم بشكل لا رجعة فيه، ففي ذلك العام تم إنتاج 300 ألف سيارة فورد من طراز ت. ومع حلول عام 1924 كان المصنع ينتج حوالي مليوني سيارة، وكان سعر السيارة 290 دولارا. واستطاع فورد بذلك أن يخفض السعر إلى النصف في عشر سنوات وأن يصنع أكثر من نصف السيارات التي تجري في طرقات العالم. إن الإنتاج على نطاق واسع قد مهد الطريق للاستهلاك على نطاق واسع أيضا. وخلق عصر السيارة الخاصة فرصا للعزلة ووقت الفراغ والحراك الشخصي، وهذه هي المصادر الرئيسة للفردية في القرن العشرين. وفي الوقت نفسه كان نجاح فورد في عملية خط التجميع تعني أن تقسيم العمل (الذي يسميه البعض «تقسيم الإنسان») سيصبح منذ ذلك الحين سمة ثابتة للمجتمع الصناعي.

ولتحويل ذلك النوع من العمال الذين عرفتهم الخالة آرلي إلى أجزاء من الآلة الإنسانية التي تنبأ بها ثورستين فبلن، الأمر يحتاج إلى ما هو أكثر من خط التجميع. فحتى قبل أن يبدأ هنري فورد في التحكم في المصنع الحديث كان مهندس أمريكي آخر هو فريدريك تيلر Fredrick Taylor قد اخترع طريق للتحكم في العمل أصبحت تعرف باسم الهندسة الصناعية. فقد حلل تيلر عمل كل عامل إلى سلسلة من الأفعال التي تشبه حركات الآلة- الانثناء، والاستدارة، الدفع، الرفع-وحسب الزمن الذي يستغرقه كل جزء من العمل بساعة التوقيت، ثم ميز بين الأفعال «الأساسية» «وغير الأساسية» في العمل، وحدّد أكثر الحركات فاعلية والزمن الذي تستغرقه. ويشرح تيلر

المسألة فيقول: «إن ما أطلبه من العامل ليس أن يظل ينتج بمبادرة منه وإنما أن ينفذ في غاية الدقة الأوامر الصادرة له، حتى أدق التفاصيل»[14].

وتوقع تيلر أن تعود «الإدارة العلمية» للعمل بالفائدة على العمال وأصحاب الأعمال على السواء. ولكن ما قاله هو نفسه في وصف كيفية تطبيق هذه العملية في مصنع الصلب في بثلهم Bethlehem Steel في العقد الأخير من القرن الماضي يظهر كيف أن نصيب الأسد من الإنتاج الزائد تحول إلى أرباح للشركة.

«شميت»، أنت عامل من الطراز الأول في تعاملك مع الحديد الخام عند خروجه من أتون الصهر، وتعرف عملك جيدا (وجه تايلور كلماته لعامل قوي ولكنه غير مدرب). ولقد ظللت تتعامل مع ما معدله 12,5 طن يوميا. أما أنا فقد قمت بدراسة دقيقة لعملية تصنيع الحديد الخام، وأنا واثق من أنك تستطيع أن تنجز في اليوم الواحد أكثر بكثير مما كنت تنجزه. ألا تعتقد أنت نفسك أنك إن بذلت جهدا حقيقيا يمكنك أن تنتج 47 طنا من الحديد الخام في اليوم بدلا من 12,5 طن؟.

شرع سميث في العمل (وهو مرتاب ولكنه راغب في التعاون) وطوال اليوم وفي فترات منتظمة كان يقف أناس في مستوى أعلى منه يحملون ساعة ويقولون له: «التقط لوح الحديد، سر، إجلس واسترح. سر-استرح».. الخ. كان يعمل عندما يطلب منه أن يعمل، وكان يستريح عندما يطلب منه أن يستريح. وفي الساعة الخامسة والنصف بعد الظهر كانت الأطنان السبعة والأربعون التي أنتجها يجري تحميلها في عربة. ولم يحدث إطلاقا أن أخفقت في العمل بهذا المعدل أو في أداء العمل الذي طلب منه خلال السنوات الثلاث التي أمضاها في المصنع. وخلال هذه الفترة كان يتقاضى أكثر من 1,85 دولار يوميا في المتوسط تقريبا-أي أعلى في الأجر بنسبة 60٪ مما دفع للآخرين الذين لا يعملون بهذه الطريقة. وجرى اختيار عامل بعد الآخر ليدرب على معالجة الخام بمعدل 47 طنا في اليوم إلى أن تمت معالجة الحديد الخام كله بهذا المعدل»[15].

في الأيام الأولى من الإدارة العلمية كان العمال يشعرون بالغيظ لحصولهم على زيادة في الأجر تصل إلى 60٪ مقابل زيادة في العمل تصل إلى 400٪. كما كانوا يلتهبون غيظا بسبب عجرفة الساعة الميقاتية وأوامر الملاحظين

الذين تخرجوا لتوهم من الجامعة، والذين يخبرونهم كيف يستخدمون الجاروف ويرفعونه. وكثرا ما أضرب العمال، ولكن طوال القرن العشرين تم تكريس قدر من الذكاء والخبرة لمضاعفة علوم تنظيم العمال-علوم الإدارة، علم النفس الصناعي، إدارة العمل-جعل العمال يفقدون في أحيان كثيرة الوعي بأنه يجري التلاعب بهم، ويظنون أن هذا التلاعب هو في الواقع اهتمام من جانب الشركة.

واكتشف ألتون مايو Elton Mayo، أحد مؤسسي «علم النفس الصناعي»، في تاريخ مبكر عام (1924) من خلال تجاربه التي أجراها على العمال في مصانع هوثورن التابعة لشركة وسترن إليكتريك خارج شيكاغو أنه كلما أدخل تغيرات على ظروف العمل لدى «جماعة ضابطة» يجري عليها التجارب، ازدادت إنتاجيتها. فسواء زاد الإضاءة أو الرطوبة أو الحرارة «أو أنقصها أو أرجع الظروف إلى حالتها السابقة فإن الإنتاج كان يزداد. وهكذا كان تأثير هوثورن Hawthorne Works» الذي اكتشفه هو أن العمال يستجيبون بشكل إيجابي إذا ما أصبحوا موضوعا للتجارب. ومجرد وجود الموجهين يحومون ويدخلون التغييرات على شيء ما، ويقومون بالرقابة-كان كافيا لإعطاء العمال شعورا باهتمام الإدارة بهم. ولكن الدرس الذي استخلصته الإدارة من ذلك لم يكن في وسع العمال القيام بدور فعال في إدارة مكان عملهم، وإنما من الممكن التلاعب بهم كالأطفال الحريصين على جذب انتباه آبائهم.

ولقد خصص قدر كبير من التعليم والعلم والهندسة في القرن العشرين للتحكم في أماكن العمل والتلاعب بها. وكثيرا ما كانت الجهود الرامية إلى زيادة الكفاءة والإنتاجية وللتوصل إلى تنظيم أكثر «عقلانية»، تؤدي إلى جعل سلوك العمال والعاملات أكثر آلية وأكثر طفولية في تفكيرهم ومشاعرهم. وبالمثل

خصص كثير من حقول المعرفة الجديدة في القرن العشرين للتحكم في الجمهور والمستهلك. ومن المرجح أن كمية الوقت والموارد المالية التي أنفقها علم النفس الناشئ (مثلا) في القرن العشرين على دراسة وسائل التحكم والإدارة أعظم بكثير مما أنفق على زيادة الاستقلال الذاتي للفرد بالرغم من صعوبة قياس هذه المسألة. وفي عالم القرن العشرين الذي تهيمن عليه الشركات الكبرى كان يخصص عادة قدر أكبر من الأموال للدراسات والبحث

والتدريب في مجالات تستهدف الإقناع لا الاستكشاف. وكانت هناك أقسام علمية أكاديمية، ومعاهد كاملة ومراكز بحوث وشركات للنشر والإعلام (تدعمها الشركات عادة) تعمل من أجل اكتشاف طرق دائمة التجدد لصياغة الرأي العام أو رأي المستهلكين، فتضع تصميم وسائل أكثر خفاء لأساليب كان من الممكن أن توصف بأنها «كذب» لدى جيل أسبق، أقل تكيفا مع العلاقات الاجتماعية.

إن قدرة مجالين اثنين فقط - هما العلاقات العامة والإعلان - على التلاعب بالآراء والتأثير في القرار الفردي مع التظاهر بتوسيع عالم الاختيار الفردي هي قدرة هائلة. ويكفينا أن نتأمل أمثلة قليلة مستقاة من خبرات الحياة العملية لأحد العاملين في هذه الفنون الجديدة في سنوات 1930، هو إدوار دل. بيرنيز Edward L. Bernays، لنجد فيها ما يغني عن مجلدات. يشرح بيرنيز في مذكراته كيف ساعد جورج واشنطن هل، بشركة الدخان الأمريكية، على حث النساء على الجهر بالتدخين وبناء على مشورة محلل نفساني كان يرى أن النساء يتصورن أن السجائر بمثابة «مشاعل للحرية» قام بيرنيز بالإعداد لموكب تسير فيه المدخنات في عيد الفصح في نيويورك عام 1929. وجعل سكرتيرته ترسل تلغرافات لثلاثين من الفتيات من علية القوم في المدينة، وهذا نصه:

«من أجل المساواة بين الجنسين، ومن أجل مناهضة تحريم آخر مفروض على بنات جنسنا قررت مع غيري من الشابات أن نوقد مشعلا آخر للحرية، بتدخين السجائر أثناء مسيرتنا بالشارع الخامس يوم عيد الفصح»[16].

وقد أثار الحدث ضجة قومية، فنشرت صور النساء بالصحف في أرجاء البلاد. واستجابت النساء من نيويورك إلى سان فرنسيسكو ودخّن جهارا. وأدرك بيرنيز: أن العادات القديمة المتأصلة يمكن القضاء عليها عن طريق إصدار نداء مثير، تنشره شبكة من وسائل الإعلام»[17].

لكن هذا لم يكن إلا البداية لشركة جورج واشنطن هل، شركة الدخان الأمريكية. فالنساء لم يدخن السيجارة التي تنتجها الشركة، سيجارة اللكي سترايك، لأن غلاف العلبة الأخضر الذي رسمت عليه عين الثور الحمراء يتنافر مع ألوان ملابسهن. ولذا دعا هل بيرنيز إلى مكتبه في ربيع عام 1934 ليسأله عما يمكن عمله، فاقترح الأخير تغيير الغلاف إلى لون أكثر

حيادا. فرفض هل بكل شدة: فهو لم ينفق ملايين الدولارات في الإعلان على غلاف ليغيره بعد ذلك. فاقترح بيرنيز: إذن غير لون الموضة إلى الأخضر، وكانت مثل هذه الفكرة هي التي تلقى قبولا لدى جورج واشنطن هل. فاعتمد مبلغ 25 ألف دولار:

«وكان هذا بالنسبة لي هو بداية ستة أشهر من النشاط الرائع والمثير، أعني أن أجعل الأخضر لون الموضة.

وكنت قبل بضع سنوات قد سألت ألفرد ريفز من الرابطة الأمريكية لمنتجي السيارات عن الطريق التي خلق بها سوقا في إنجلترا للسيارات الأمريكية على ضيق طرقها وتعرجها.

فأجابني: «لم أعمل على بيع السيارات بل قمت بحملة في سبيل إيجاد طرق أوسع وأكثر استقامة، وتلا ذلك بيع السيارات الأمريكية».

وكان هذا تطبيقا للمبدأ العام الذي أطلقت عليه فيما بعد اسم هندسة الإذعان أو الموافقة. فكما يفعل المهندس المعماري، أعددت تصميما شاملا، ومخططا إجرائيا كاملا، وحددت أهدافه التفصيلية، ونوع البحث والاستراتيجية والموضوعات والتوقيت اللازم للنشاطات المخططة»[18].

ويا لها من نشاطات! لقد أعدت دراسات سيكولوجية عن تداعيات اللون الأخضر. وقام «مشجع مجهول» بإرسال المبلغ المرصود في الميزانية كله، وقدره 25000 دولار لمنظم أهم حفل راقص للمجتمع الراقي آنذاك حفلا أخضر. وتم تشجيع أحد منتجي الحرير على «الرهان على اللون الأخضر»، فأقام مأدبة لمحرري الموضة، كانت قائمة الطعام فيها خضراء وكل الطعام أخضر، وقام أحد علماء النفس فحدثهم عن اللون الأخضر. ثم حاضرهم رئيس قسم الفن بكلية هنتر عن «اللون الأخضر» في «أعمال أعلام الفنانين»:

«وقد دهشت لسرعة إقبال العلماء والأكاديميين وأهل الخبرة على المشاركة في مثل هذه الأمور. وعلمت أنهم رحبوا بهذه الفرصة السانحة لبحث موضوعهم الأثير، وتمتعوا بالدعاية الناجمة عن ذلك فإن فعاليتهم، في عصر وسائل الاتصال، كثيرا ما تعتمد على ظهورهم على الملأ»[19].

ولما بشرت الصحف «بخريف اخضر» و«شتاء أخضر» أنشئ مكتب لموضة اللون «قام بتنبيه العاملين في حقل الموضة إلى أن اللون الأخضر هو سيد

الألوان» في الملابس وفي القطع الكمالية (الإكسسوارات) وحتى ديكورات المنازل من الداخل. وأرسلت 1500 رسالة إلى مصممي الديكور وتجار الأثاث تدور حول سيادة اللون الأخضر، وذلك حتى يضمنوا انضمامهم إلى الاتجاه الجديد، وتم إغراء رئيس حفلة الموضة الخضراء بالسفر إلى فرنسا ليضمن تعاون صناعة الموضة الفرنسية والحكومة الفرنسية (التي تعاونت اعترافا منها بالقوة الشرائية للمرأة الأمريكية). وتكونت لجنة ضيافة لفريق الموضة الخضراء ضمت بعضا من ألمع الأسماء في المجتمع الأمريكي، كالسيدة حرم جيمس روزفلت Mrs. James Poosevelt والسيدة/ حرم وولتر كريزلر Mrs Ealter Chysler والسيدة حرم أرفينج برلين Mrs. Irvang Berlin والسيدة حرم آفريل هاريمان Mrs Averell Harriman. وأقامت اللجنة سلسلة من حفلات العشاء دعت إليها ممثلي صناعات القطع الكمالية لتشجيعهم على توفير القطع الكمالية الخضراء التي تتمشى مع الأزياء الخضراء الواردة من باريس.

فلما اشتدت الحملة ركب سائر المنتجين الموجة، فأعلن أحدهم عن طلاء أظافر جديد أخضر زمردي، وأدخل آخر الجوارب الخضراء. وبدأ ظهور المعروضات الخضراء في الفترينات، في فيلادلفيا أول الأمر، وأخيرا في سبتمبر ظهرت في محل أولتمان بالشارع الخامس في نيويورك. وقامت مجلتا فوج وهاربرز بازار بتقديم الموضة الخضراء على أغلفتها. وأخيرا انضمت «المعارضة البريئة إلى الحملة. «فعرضت سجاير كامل Camel> فتاة ترتدي زيا أخضر مقلما بالأحمر-وهي نفس ألوان علبة سجائر لكي سترايك»[20].

وهكذا اعترف المنافسون ذاتهم بأن لكي سترايك هي قمة الموضة.

إن «الثورة الخضراء» التي قامت سنة 1934- تثير عددا من الأسئلة الطريفة حول استخدام الموارد في المجتمع التجاري الذي تهيمن عليه الشركات الكبيرة. فماذا كان يفعل كل هؤلاء الناس الذين يروجون «للون الأخضر» في عنفوان الكساد الاقتصادي الأمريكي؟ وكيف يبدد كل هؤلاء الناس-على ذكائهم ونفوذهم-وقتهم وطاقتهم في هذا النشاط السخيف، بل الضار للصحة في نهاية الأمر، مع وجود قضايا اقتصادية أساسية تحتاج إلى علاج؟ هل هذه هي الطريقة التي يواجه بها أفضل وأذكى أعضاء

المجتمع، الذي تسيطر عليه الشركات الكبيرة، الأزمة، ألا توجد خطط أخرى للقيام بنشاط أكثر فائدة؟

على أن حملة لكي سترايك تثير أسئلة أخرى أشد إزعاجا، حول معنى الفردية في المجتمع الذي تهيمن عليه المصالح التجارية والشركات الكبيرة وإمكاناته. فمن الذي كان يعرف ما يحدث-باستثناء جورج واشنطن هل وإدوارد بيرنيز؟ وأي نوع من أنواع الحرية أو القهر حرك أرباب الصناعات (من منتجي القطع الكمالية مثلا) الذين انضموا بكل حماسة إلى موكب «الثورة الخضراء» ليجنوا الأرباح؟ وأي نوع من الفردية كان يبديه أولئك المثقفون والصحفيون وأعضاء المجتمع الراقي الذين شاركوا في الحملة؟ وعندما ألقى الفنانون وعلماء النفس محاضراتهم في ذلك الخريف عن أهمية اللون الأخضر كانوا يقولون ما يريدون قوله؟ أكانوا يعربون عن اختياراتهم الخاصة أو عن شخصيتهم الفردية؟ وإذا كان قد جرى التلاعب بهم حتى ظنوا أن «قضية الأخضر» قضية مهمة، فما بال كل النساء اللائى اعتقدن أنهن اخترن شراء الفساتين الخضراء، وحين يقوم أولئك الذين لديهم شيء يبيعونه، بخلق الإطار الكامل الذي يتم في داخله اتخاذ المستملك لقراره، وبتحديد البدائل التي يتعين عليه الاختيار فيما بينها، فأي نوع من حرية الاختيار هذا؟

انتصار الشمولية

أثناء الكساد الكبير الذي وقع في الثلاثينات بلغ تلاعب الشركات الكبيرة بالفردية ذروته في ألمانيا النازية وليس في الولايات المتحدة. فلم تكن معسكرات الاعتقال النازية من بعض النواحي إلا امتدادا لسعي الشركات إلى زيادة الكفاية والربح إلى أقصى الحدود. وعندما اختار المهيمنون على شركة آي. ج. فاربن I.G. Farben (وهي شركة ألمانية متعددة الجنسيات كانت تنتج كل الأشياء من أسبرين باير إلى الغازولين الصناعي) معسكر أوشفيتز Auschwitz مقرا لمصنع المطاط الصناعي، فقد فعلوا ذلك بناء على وعد من المسئولين عن معسكر الاعتقال بتسخير نزلائه للعمل حتى الموت، تحت إشراف فرق الـ SS (الحرس الخاص):

«كما أن هذه السياسة لم تكن خافية على المستويات الإدارية العليا

لشركة آي. ج. فاربن. فقد اشتركوا في العملية وقاموا بعدة رحلات إلى أوشفينز لتفقد الأحوال. وحدث مرة، طبقا لشهادة أحد العاملين بالسخرة، وهو الدكتور ريموند فان دن ستراتن Dr Raymond Van Den Straaten، أن خمسا من كبار مديري الشركة قاموا بجولة تفتيشية في أوشفيتز، فلما مر أحد المديرين بأحد العلماء الذين يعملون بالسخرة، وهو الدكتور فريتز لونر/ بيدا Fritz Lohner-Beda علق قائلا: «إن هذا الخنزير اليهودي يستطيع أن يزيد من سرعة عمله بعض الشيء». فرد مدير آخر: «إذا لم يعملوا فليهلكوا في غرفة الغاز».

وهنا انتزع الدكتور لونر/ بيدا من بين زملائه وأخذوا يوسعونه ركلا حتى لقي حتفه»[21][*].

إن قول ماركس بأن الرأسمالية تعامل العمال معاملة الأشياء قد اتضح في أحيان كثيرة أنه تعبير مجازي لماح. عن المجتمعات المروضة في القرن العشرين، ولكنه كان في ألمانيا النازية حقيقة مباشرة. فالشركات الألمانية الكبرى لم تكتف بتشغيل عمال السخرة في معسكرات الاعتقال حتى الموت، بل استخدمت أجسادهم، كما تستخدم خنازير المعامل (المختبرات)، حقولا للتجارب الطبية الكاذبة، وجنت الأرباح من صناعة الغاز المستخدم في قتلهم، ثم حولت جثثهم إلى صابون وشعرهم إلى أبسطة وأسنانهم الذهبية إلى حلي.

ولم يكن هؤلاء، خلال هذا كله، يتصرفون تصرف المتعصبين المهووسين،

(*) يتبنى المؤلف هنا الموقف الذي تروج له وسائل الإعلام الغربية، وهو أن اليهود كانوا هم أساسا، وربما وحدهم، ضحايا الإرهاب النازي. وعلى الرغم من أن كثيرا من اليهود راحوا ضحية هذا الحكم الشمولي، إلا أن الضحايا من السوفيت والبولنديين والغجر، بل والألمان من العجزة والمعوقين والمعارضين للنظام) يفوق بمراحل عدد الضحايا من اليهود-حتى لو أخذنا بالرقم ستة ملايين، وهو رقم مشكوك فيه لا يعرف أحد مصدر. ولم يدلل أحد على مدى صحته. كما أنه لم يذكر من قريب أو بعيد مدى تعاون الجهاز الصهيوني مع الجهاز النازي لرحيل من رحل من اليهود ولإبادتهم (انظر الدكتور محمود عباس أبو مازن: الوجه الآخر: العلاقات السرية بين النازية والصهيونية) (عمان: دار ابن رشد، 1983) وأنظر أيضا الدكتور عبد الوهاب المسيري الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الثاني، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983). أنظر خاصة الجزء لمعنون «الصهيونية والنازية» 36-58). ولكن المؤلف مع هذا-لا يرى النازية على أنها مجرد انحراف عن جوهر الحضارة الغربية، وإنما يعتبرها إمكانية كامنة قد تتحقق في أي وقت.

بل تصرف المديرين الأكفاء. إذ يقول أحد المراقبين إن هملر Heinrich Himmler عندما كان يتحدث إلى أحد عن الإبادة الجماعية «كان يتكلم عن إبادة الرجال والنساء والأطفال ببرود شديد، كما يتكلم رجل الأعمال عن ميزانيته. ولم يكن في حديثه أثر للعاطفة. أو أي شيء يوحي بالانفعال»[22] وكما قال ألبرت شبير Albert Speer مهندس هتلر الأول في مذكراته: «إن تركيزي المرضي على الإنتاج، وإحصاءات الناتج، طمس جميع الاعتبارات والمشاعر الإنسانية»[23].

فالمواقف العملية التي اتخذها هملر وشبير وكبار موظفي الشركات من قبيل آي ج. فاربن وكروب وأودي وتليفونكن التي سخرت المعتقلين في المعسكرات، ما هي إلا امتداد لعقلية الشركات التجارية، التي نشأت في القرن العشرين في مواضع أخرى (ولاسيما الولايات المتحدة) وما استحداث خط التجميع، والهندسة الصناعية والتقنيات السيكولوجية والإدارية لزيادة الإنتاج أو الاستهلاك، والعلاقات العامة والإعلان، ما هذه إلا سلسلة من الخطوات التي تفضي إلى عالم مصانع معسكرات الاعتقال، أو النهوض بالاقتصاد عن طريق إذكاء النزعة العسكرية، أو تقنيات جوبلز Joseph Paul Goebbels الإعلامية، أو كفاية هملر وشبير التكنوقراطية. فحين تخضع القيم الإنسانية للقيم الآلية المتعلقة باستراتيجيات الإنتاج وخفض التكلفة إلى أقصى حد، ورفع الربح إلى أقصى حد-فإن معسكر الاعتقال لا يعود إلا مصنعا ناجحا وعندئذ يصبح من الممكن لرجل كالدكتور فريتز تيرمير Fritz Ter Meer أحد مديري شركة آي. ج. فاربن، أن يجالس نظراءه الأمريكيين في ستاندارد أويل على مائدة العشاء قبل الحرب لعقد اتفاقيات بخصوص براءات الاختراع تمنع شركة ستاندرد أويل من إنتاج المطاط الصناعي حتى بعد أن بدأت الحرب، كما يصبح من الممكن له أن يشهد مقتل الدكتور لونر/ بيدا وأن يكرم ضيوفه في أوشفينر، بينما كان عشرة آلاف من نزلائه يتعرضون للهلاك يوميا، ثم يدافع عن موقفه، بعد الحرب قائلا: «لم تقع أية أضرار» من جراء التجارب التي أجرتها شركة فاربن على العقاقير لأن النزلاء «كانوا هالكين لا محالة»[24].

وبطبيعة الحال فإن مجتمع السوق لا يتعين عليه أن يؤدي إلى أوشفيتز. فهو لم يؤد إلى هذا في مجتمعات أخرى، وظلت التجربة النازية في ألمانيا

فريدة في نوعها. ولكن مجتمع السوق-على كل حال-قد أنشأ «عقليه خدمة» للأهداف الثانوية يمكن استغلالها في خدمة أية مجموعة من الأهداف الأولية. فقد أمكن تنفيذ أهداف هتلر في الإبادة العنصرية وعسكرة المجتمع والهيمنة الشمولية، والسيطرة على العالم، بالكفاية نفسها التي تنفذ بها أية مجموعة أخرى من الأهداف. وهكذا أمكن أن تكون عقلية الربح والخسارة ذات فاعلية كبرى عندما تكون غافلة عما يجري قياسه وحسابه، أو غير واعية به.

والواقع أن النظام التكنوقراطي الذي تسيطر عليه الشركات الكبيرة يمكن أن يعمل بأقصى فاعلية في المجتمع الذي يدار على أساس عسكري حيث يكون متوقعا من الفرد أن ينصاع للأوامر دون تساؤل.

وقد تمكن هتلر من استخدام الشركات الكبرى لأنه ضمن لها أرباحا طائلة، عندما كان وجودها ذاته مهددا من قبل الاشتراكيين والشيوعيين الألمان. وما إن أدرك أرباب الصناعة الألمان أن استخدام هتلر لكلمة «الاشتراكي» في حزب العمل الألماني الاشتراكي القومي ليست إلا تدليسا. لاجتذاب أصوات الطبقة العاملة، حتى تبرعوا للنازيين من أجل بقاء شركاتهم.

لقد كان الهوان الذي أصاب ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، وعزل الإمبراطور، وخسارة الأرض وما طالبت به معاهدة فرساي ألمانيا من «الاعتراف بالذنب» عن الحرب، كانت كلها مصادر للشعور بالإحباط، تعهدت خطب هتلر الوطنية البليغة بالتصدي له. وكان الانهيار الاقتصادي، ولا سيما التضخم الفادح في مطلع العشرينات والارتفاع المطرد في عدد العاطلين-ستة ملايين متعطل في عام 1932- قد حول الناس إلى الحلول الراديكالية. ولمست عداوة هتلر للسامية وترا حساسا في الثقافة الألمانية، وجعلت من اليهود كبش فداء سهلا للهزيمة العسكرية والكارثة الاقتصادية.

غير أن جاذبية هتلر كانت أوثق صلة بالقوى اللاعقلية منها بالحسابات العقلية. فقد قدم للناس في خطبة التخديرية ومواكبه الجماهيرية، يقينا جازما بالقيم المطلقة التقليدية التي كادت تتقوض بفضل ما أحرزه المجتمع الرأسمالي من نجاح وما حل به من نكبات. ذلك لأن نجاح الرأسمالية الألمانية كان قد حطم الأمان التقليدي الذي كانت تتمتع به الأسرة والقرية

والطائفة الحرفية والكنيسة، وأحل محله الفرد المغمور، المعزول الهش، في المجتمع الحديث فالفرد في المجتمع الرأسمالي الحديث، حسب تعبير أريك فروم Erick Fromm المبين، كان متحررا من شتى قيود العالم الوسيط-متحررا من التزامات القنانة، ولوائح الطوائف الحرفية، والسنن الدينية، والسلطات التقليدية، ومن ثم من حمايتها وأمانها، لقد أصبح هذا الفرد منعزلا، سواء أكان منافسا أم مستخدما أم مستهلكا أم جنديا أم دافع ضرائب، ولم يعد إلا واحدا من كتلة الجمهور. لقد تم تقسيمه حتى يمكن قهره، وتم غسل مخه بالدعاية لترويج المبيعات، ولم يثقف أو يستحث على تطوير الجانب الإيجابي في فرديته الجديدة، ذلك الجانب المملوء بالإمكانات، بحيث يتحول إلى «حرية أن» يصبح شيئا ما. وهكذا، لما كانت الحرية الوحيدة التي يعرفها الناس هي حرية سلبية فقد عمدوا إلى «الهرب من الحرية» إن إخفاق الرأسمالية يتمثل في أن النظام لم تكن له مصلحة في تشجيع النمو الفردي، بل كان يستفيد أكثر من تواكل الفرد المستخدم أو المستهلك. لقد كان من الضروري تعليم الأفراد إلى الحد الذي يمكنهم من خدمة أعمالهم وقراءة الإعلانات، أما ما زاد عن ذلك فهو زائد عن الحاجة، بل إنه ضار وبحلول العشرينيات كان إخفاق الرأسمالية في ألمانيا أعم، إذ لم يقتصر على الإخفاق في تشجيع النمو الفردي، بل أخفقت في توفير الأعمال وأصبحت العملة بلا قيمة تقريبا.

ويعزو أريك فروم في كتابه الهرب من الحرية(*) نشأة النازية إلى البروتستانتية، كما يعزوها إلى الرأسمالية. فقال إن البروتستانتية كانت تدعيما ثقافيا لما أصاب المجتمع الرأسمالي من تفكك. فالصورة البروتستانتية التقليدية، للفرد الذي يقف وحيدا، والمسئول أمام الله وحده، هي معادل ديني للعزلة الرأسمالية في مواجهة المنافسين والسوق. وهي بدورها لم تقدم إلا «تحررا» سلبيا. فالبروتستانتي تحرر من الكنيسة الكاثوليكية ببنائها المؤسس وشعائرها وقرابينها، ومن الخلاص الاجتماعي الذي تبشر به فترتب على هذا أيضا أن الفرد لم يتعلم كيف ينمو في إطار عملية الأخذ والعطاء اللذين لا غناء عنهما لأي بناء مؤسس.

(*) عنوان الكتاب في طبعته الأولى التملص من الحرية ثم عاد أريك فروم وغيره في الطبعات التالية إلى الهرب من الحرية.

وهكذا أدى انهيار الأمان والقيم التقليدية في العشرينات والثلاثينات، كما يرى أريك فروم، إلى جعل هذه الفردية الخالية من المعنى عبئا لا يطاق. فجاء هتلر وقدم للناس جماعة جديدة ينتمون إليها (الأمة الألمانية و«الجنس الأسمى») وأعداء يتحدون ضدهم (اليهود والاشتراكيين والشيوعيين) وهدفا طاغيا (سيادة العالم)، وهكذا ألغى بجرة قلم جميع نسبيات مجتمع السوق المتقدم وتمت الإجابة عن كل الأسئلة «فهتلر على حق دائما».

وقد اعترف هتلر-صراحة-بما كان للسلطة المطلقة من سحر على الألمان الذين أمضهم الشعور بالانعزال،

وخاصة وهم يرون مجتمعهم القديم يتفكك من حولهم. فقال في كتابه كفاحي: «إن نفسية الجماهير لا يستهويها الفاتر الواهن، وإن قويا تتحني له لخير عندها من ضعيف تحكمه... وهي تؤثر من يأمرها على من يستجديها، وهي ترتاح داخليا إلى عقيدة لا تتسامح مع غيرها، وتفضلها على حريات ليبرالية تنالها فلا ننتفع بها إلا قليلا. وهي عرضة دائما للشعور بأنها قد خذلت. كما أنها غافلة عما تتعرض له من إرهاب روحي مشين، واستغلال شنيع لحريتها الإنسانية»[25].

ولقد أدرك هتلر قيمة التجمع الجماهيري، والاستعراض والموكب، في توجيه مشاعر الضياع والانعزال هذه (أنظر فيلمه: انتصار الإرادة) نحو جماعة هرمية جديدة.

«والاجتماع الجماهيري ضروري كذلك، لأن الفرد الذي يناصر في البداية حركة فتية ويشعر بالانعزال، ويصاب بسهولة بالخوف من الوحدة، سيجد لأول مرة في مثل هذا الاجتماع صورة جماعة متماسكة أكبر، من شأنها أن تترك في معظم الناس تأثيرا مقويا مشجعا.. . فهو ما إن يخطو خطوته الأولى، من ورشته الصغيرة، أو مصنعه الكبير الذي يشعر فيه بضآلته، إلى الاجتماع الجماهيري فيجد حوله آلافا وآلافا من الناس الذين يشاركونه في آرائه... فيستسلم هو نفسه للتأثير السحري لما نطلق عليه «الإيحاء الجماهيري»[26].

إن الدولة النازية لم تكن إلا أخبث النظم الشمولية التي اجتاحت أوربا في الربع الثاني من القرن العشرين. والحقيقة أن جل أفكار هتلر وأعماله (فيما عدا مناهضة السامية) مستعارة من إيطاليا موسوليني الفاشية في

عهد موسوليني بعد عام 1922 فقد كانت الفاشية الإيطالية (بحلول عام 1930) قد توسعت في بسط السيطرة الكلية (أي الشمولية) للدولة بواسطة هرم من الشركات يدار من القمة إلى القاعدة، وعن طريق انتهاك الديمقراطية والعقل والفكر والحرية والفردية، ذلك الانتهاك الذي استشرى في النظم الفاشية في ألمانيا وأوربا الشرقية.

وحتى روسيا الستالينية أنهت بدورها تجاربها القصيرة في إيجاد أشكال جديدة من الحرية وتحرير الفرد والمشاركة الشعبية التي شرعت فيها خلال فترة التفاؤل بقيام الثورة سنة 1917 (وقد وصل الأمر، في إحدى هذه التجارب إلى حد إلغاء وظيفة قائد الأوركسترا السيمفوني نظرا لطبيعتها التحكمية). ولكن برغم البوليس السري والبيروقراطية وحملات التطهير والإرهاب، فقد كان أسوأ سمات الستالينية يبرر دائما بأنه إجراءات استثنائية للحفاظ على «اشتراكية البلد الواحد» وأنها من ثم تمهد لـ«اضمحلال الدولة» في خاتمة المطاف. وبالرغم من أن هذا ليس إلا عزاء ضئيلا لضحايا النظام، فقد حال الالتزام العقائدي بالوصول في نهاية المطاف إلى تحرير الفرد وإلى ديمقراطية أكمل من ديمقراطية المالكين (الديمقراطية البورجوازية) دون حدوث بعض من أسوأ ظاهر الشطط في الأنظمة الفاشية. فنموذج التحديث السوفيتي الذي أيده كثير من الأمم الناشئة يعني على الأقل، التزاما نهائيا بحقوق الإنسان، وبالمزيد من الديمقراطية، وبالحرية الفردية. أما تصدير الفاشية (من أسبانيا إلى الفلبين) فلم يكن يعني شيئا من هذا. فقد جعلت الفاشية خضوع الفرد التام قضية إيمان ولم تجعلها ضرورة مؤقتة. وكان مثلها الأعلى هو البطش الكامل بالفردية، والإبادة الوحشية للأفراد والأقليات التي تعد خارج نطاق «الإرادة القومية»

التحديث والفردية: الغرب والعالم

قد تظهر الفاشية من منظور الثمانينات أقرب إلى الظاهرة التاريخية منها إلى الظاهرة التنبئية. وبينما كانت تبدو البديل الوحيد للاشتراكية في المجتمع الرأسمالي المتقدم (في نظر الماركسيين على الأقل) فيبدو الآن أن من الممكن تطبيق إجراءات أكثر لينا للإدارة التجارية والحكومية في المجتمع الجماهيري الحديث. ومع التوسع في الديمقراطية في المجتمع الغربي منذ

الحرب العالمية الثانية، ومع تفشي الأنظمة الفاشية أو الشمولية في الأمم النامية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، أصبح من الأيسر النظر إلى الفاشية على أنها استجابة «مبكرة» لا «متأخرة» لمشكلات التحديث الرأسمالي. فالفاشية قبل كل شيء هي نمط أكثر تكرارا في الدول التي يشكل الفلاحون عددا كبيرا من سكانها، والتي بدأت تشعر لتوها بالاضطرابات النفسية والاجتماعية الحادة الناجمة عن التحديث، وقد استخدمت وسائل إعلام بدائية نسبيا (كالراديو والمواكب وجرائد السينما الإخبارية) للتأثير في جماهير ساذجة إلى حد ما، وذلك من أجل إحداث الانقلابات الفاشية التي دبرتها شركات قصيرة النظر، يتملكها ذعر لا داعي له، وحكام دكتاتوريون لا يختلف عالمهم كثيرا عن عالم الأخذ بالثأر والكراهية المتوطنة للأجانب لدى الجماعات الإقطاعية والقبلية والريفية.

فإذا كان مثال العالم الغربي، يشكل على أي نحو، مرشدا ودليلا للمستقبل، فإن لدى الأمم النامية فرصة لتحديد احتياجات الفرد بشكل أكثر دقة أثناء عملية التحديث وللهرب من العزلة الفردية والتفتت والاغتراب، وهي العناصر التي غذت نظم أوربا الفاشية. أما لو اتسم الاتجاه نحو الفردية بنفس العقم والهزال اللذين اتسم بهما، في أحيان كثيرة، في الغرب، فإن الأفراد الناشئين في العالم الناشئ قد يجربون كثيرا من محاولات «الهروب من الحرية» التي زودت الغربيين بالأمان عن طريق الخضوع في سنوات 1920 و 1930.

إن الفردية لا تزال نباتا غضا في العالم النامي، فهي لم تتخذ بعد في أي مكان هي فيه تلك الأهمية الثقافية التي دعت الغرب إلى استحداث كلمة «الفردية» في القرن التاسع عشر. ومجتمع العسر لا يسمح بهذا الإسراف. إن الطائفة المغلقة والعائلة والقبيلة والقرية والكنيسة في حاجة إلى رعاية وتوطيد مستمرين لا يستطيع الفرد أن يتخذ لنفسه هوية منفصلة عن الجماعة إلا إذا عرض نفسه للمخاطر. فالأزمة المحتمة-المجاعة، والندرة، والكارثة-قد تحل على الفرد وهو منفصل غير متثم.

وهذا هو الخطر الذي تهدد المهاتما غاندي عام 1888 عندما عزم، وهو في الثانية عشرة، على السفر من الهند إلى إنجلترا لدراسة القانون. فلم يكن أحد من طائفته المغلقة قد سبقه إلى انجلترا. إذ كان السفر إلى

الخارج محرما. وأعلن فريق من أعيان الطائفة أنه سيصبح منبوذا لو أقدم على السفر فنذر لأمه ألا يمس في غربته اللحم أو الخمر أو النساء ولكنه صمم على الرحيل. ودفعه خوفه من أن يمنع من السفر، وحنينه القوي للسفر من جهة أخرى إلى أن يسافر قبل الموعد الذي حدده لتنفيذ خطته بشهرين. وبعد أربعين عاما، وصف غاندي، وهو رجل من أشد من أنجبتهم بلاده أو طائفته فردية، ورائد حركة الاستقلال القومي الهندي، رحلته إلى ساو ثامبتون في سيرته الذاتية قصة تجاربي مع الحقيقة:

«لم أشعر بدوار البحر قط.. . ولم أكن أعرف كيفية استخدام السكاكين والشوكات.. . ولذا لم أتناول الوجبات على المائدة إطلاقا بل كنت أتناولها في قمرتي، وكان قوامها الحلوى والفاكهة التي حملتها معي.. . ودخلنا خليج بسكاي، ولكني لم أشعر بالحاجة إلى اللحم أو الخمر. وعلى أية حال، فقد وصلنا إلى ساوثامبتون على ما أذكر يوم السبت، وكنت في الباخرة أرتدي حلة سوداء، فقد احتفظت بالبذلة الفانلة البيضاء التي أهداها لي أصدقائي لألبسها عند نزولي. وظننت أن الملابس البيضاء أليق بي عندما أهبط إلى الشاطئ. فنزلت بالبدلة الفانلة البيضاء وكنا في أواخر سبتمبر، فإذا بي الشخص الوحيد الذي يرتدي هذه الملابس»[27].

«تلك هي الرحلة» كما قال ف. إس. نايبول V. S. Naipaul عن الفقرة الآنفة. فذاتية غاندي، رغم قوتها بالمعايير الهندية، كانت هشة بالمعايير الغربية إلى حد أنه انهمك في التفكير الدائب في مأكله وملبسه ومسكنه. وقد لاحظ نايبول أنه أمضى ثلاث سنوات في إنجلترا لم يسمح لنفسه خلالها أن يلاحظ سوى قليل من جوانب الحياة الإنجليزية. «فلم يصف بناء من أبنية لندن، أو شارعا، أو غرفة، أو حشدا أو وسيلة نقل عامة. فإذا شئت أن تعرف شيئا عن لندن عام 1890 في نظر شاب من بلدة هندية صغيرة فعليك أن تستنبطها من قلق غاندي الداخلي المستمر وحرجه وبحثه الديني في ذاته، ومن محاولاته أن يلبس ما هو لائق وأن يتعلم العادات الإنجليزية. وقبل كل شيء، من مشكله مع مأكله ورضاه عن هذا الأكل أحيانا»[28].

ويرى نايبول أن الخلل في رؤية غاندي لإنجلترا، ثم بعد هذا لجنوب أفريقيا-حيث نجد أن مغامرته الداخلية وهو في العشرين لا تذكر الأفارقة

من قريبه أو بعيد-هذا الخلل هو نتاج مخاوف «ذات غير نامية» بما فيه الكفاية. لقد ركز غاندي على ذاته الهشة لأنه عجز عن استيعاب هذا التنوع الهائل من الناس الجدد والعادات والأمكنة التي تتحدى هويته. وقد اتجه إلى داخل نفسه (بالطريقة الهندوكية التقليدية) لأن الذات التي صاغتها الطائفة المغلقة والقرية الهندية ناءت بالعبء الحسي الذي كان خطره أشد مما تحتمل.

واستشهد نايبول بمعالج نفسي هندي حاول أن يضع استجابة غاندي في إطار أوسع.

ففي رأي الدكتور سودير ككار Sudhir Kakar:

«تقوم الأم في الهند بوظيفة الأنا الخارجية للطفل، مدة أطول بكثير مما هو معتاد في الغرب، وكثير من وظائف الأنا المتعلقة بالواقع تنتقل فيما بعد من الأم إلى الأسرة والمؤسسات الاجتماعية»[29].

وقد يعرقل ولاء الابن لأبيه في الهند التقليدية نموه الفردي، كما تعرقله حماية الأم. وقد روى غاندي في سيرته الذاتية مبلغ عنايته بأبيه قعيد الفراش وهو شاب متزوج في السادسة عشرة.

«كنت أقوم كل ليلة بتدليك ساقيه ولا أنصرف إلا إذا أمرني بذلك أو أدركه النعاس. وقد كنت أعشق أداء هذه الخدمة. فلا أذكر أنني أهملت فيها قط... ولم أكن أقوم بالنزهة في المساء إلا إذا سمح لي بذلك، أو إذا كان يشعر بالتحسن»[30].

ويكشف غاندي في موضع آخر من سيرته الذاتية عن التوتر الذي كان يشعر به بين عنايته بوالده والشهوة الجسدية التي يشعر بها نحو زوجته. ويبدو أنه لم يغفر لنفسه قط أن «شهوتي غلبت بري بوالدي» عندما كان في سريره ليلة وفاة أبيه. وقد يكون لهذا الموت أثر كبير في ذلك القسم الذي آلى فيه على نفسه، فيما بعد، أن يمتنع عن ممارسة الجنس، وفي رفضه السماح لأولاده بالزواج.

وحتى اليوم مازال ولاء الأبناء للأب والعائلة يلعب دورا في المجتمع الهندي يحد من نمو الفردية. وقد روى آرثر كوستلر في كتابه اللوتس والإنسان الآلي (وهو كتاب تحدث فيه عن إقامته في الهند واليابان سنة 1958-1959) قصة يمكن أن تروى اليوم:

«دعاني» س. وهو موظف كبير، تجاوز الأربعين، وأب لأربعة أطفال، على العشاء. وعندما قدمت إليه سيجارة رفض، وبينما كنت أشعل سيجارتي رمقتني بحسرة فسألته لماذا لا يدخن! فشرح لي المسألة كما لو كان الأمر طبيعيا إلى أقصى حد: «لقد درست في إنجلترا حتى سن الثانية والثلاثين ودخنت كثيرا. وكنت أحب أيضا أن أشرب كوبا من البيرة أحيانا. وعندما رجعت كان علي أن أخفي هذه العادات عن والدي الذي لا يحبذها، ولكنني لا أستمتع بأن أفعل هذه الأشياء سرا فأقلعت عنها». فسألته مازحا عن احتمال عودته إلى التدخين بعد وفاة أبيه. فأجابني بجدية «جائز».

ولقد حكيت هذه القصة لشخص آخر وهو مدير قديم لمعهد أبحاث اجتماعية. فلم يجد فيها غرابة. وقال: «لقد مات والدي عندما كنت في الخامسة والأربعين وحتى موته أمضيت كل أماسي معه. وكان من عادتي منذ بضع سنوات أن أذهب أحيانا لسماع محاضرة أو لجمعية مناظرات كنت عضوا فيها، ولكن ذات مساء أخبرني والدي أنه يشعر دائما بالوحدة في الأمسيات التي أخرج فيها، ومن ساعتها لم أعد أخرج أبدا وكنت أتحدث معه أو أقرأ له بدلا من هذا».

وحين رويت القصتين لأحد الأطباء النفسيين في بومباي، كان جوابه الوحيد: «نعم، إن علاقة الأب بالابن، بين البراهمة على الخصوص، علاقة وئام. إن والدي يعيش أيضا في منزلي مع أسرتي. وقد تجاوزت الخمسين، ولكن لا يمكن أن أفكر في الجلوس في حضرته قبل أن يدعوني إلى ذلك، مع أني في بيتي. كما لا يخطر لي على بال أن أبت في قراراتي المهمة بدون مشورته ورضاه».

«ولكن، هل ترى، بوصفك دارسا للنفس الإنسانية أن هذا أمر مستحب» «مستحب للغاية»

ولم أجد إلا طبيبا نفسيا واحدا مستاء، وهو منحدر من أصل مسيحي في الجنوب. لقد قال بابتسامة ساخرة ساحرة: «بين الهندوكيين يحظى أكبر الأبناء بشرف إشعال النار في جسد أبيه عند موته، غير أن انتظاره يطول»[31].

إن السلطة الأبوية والتماسك العائلي، تقي الأبناء والبنات في الكثير من الدول النامية القلق المصاحب للنمو الشخصي ومآسيه وقد طال عهد مباشرة

الأسرة الأبوية لهذه السلطة في الهند بالنسبة إلى غيرها لأسباب منها أنها كانت ترتكز على سلطة نظام طائفي، قاوم محاولات الإصلاح الكثيرة خلال عدة قرون أثناء الحكم الإنجليزي والاستقلال. فالهوية العائلية كانت جزءا من الهوية الطائفية. والتنظيم الطائفي، على جوره، ساعد على حماية الفرد من بعض نزعات التفتيت التي جلبها مجتمع السوق في ظل الاستعمار البريطاني.

أما في الصين التقليدية، فكانت الأسرة والبلاط الإمبراطوري «تحمي الفرد من النمو الشخصي»، حف بدون وجود نظام وسيط كالنظام الطائفي الهندي. ومن ثم فإن هزيمة النظام الإمبراطوري الصيني بعزل الإمبراطور على يد قوات صن يات صن الجمهورية في ثورة 1919 وبوقوع الصين في قبضة جيوش الاحتلال والتجار من دول الغرب واليابان منذ القرن التاسع عشر، قد عجل بانحلال الحياة العائلية التقليدية. وكانت العائلات الصينية الفقيرة التي تواجه مالك الأرض أو التاجر الأجنبي منفردة تضطر أحيانا إلى بيع أولادها أو تركهم يعملون بعيدا دون حماية تقليدية. ولكن الفقر قد يعرقل النمو الفردي بنفس القدر الذي يعرقله به ذلك الدرع الذي تقي به الأسرة نفسها من الفقر. وربما كان الفقر في الصين قي العشرينات والثلاثينات هو أكبر عائق في طريق نمو الفردية.

إن بقايا الأسر الصينية المتحللة التي عاشت وماتت في مدينة مثل شنغهاي في الثلاثينات لم تكن في مقدورها أن تفهم معنى الفردية أو تعيشه من قرب أو بعيد:

«على الرغم من مرور أكثر من ثلاثين عاما على هبوطي لأول مرة في شنغهاي، فإن بعض مشاهد الأسبوع الذي أمضيته فيها وانطباعاته لا تزال محفورة في نفسي.

المتسولون. أسراب المتسولين من جميع الأعمار، فيهم الصحيح والعليل والناطق والصامت، والراجي والقانط، والأعمى والبصير، وكلهم سواء في الفقر-في الهوان.

«والعاهرات الأنيقات في الأماكن المخصصة للأجانب وضعن الماكياج ولبسن الأحذية العالية الكعوب والفساتين الملتصقة بأجسامهن، فتحت جوانبها حتى الأفخاذ. والرخيصات في أحياء البحارة ثيابهن رثة وأصواتهن

خشنة، سليطات اللسان. العاهرات الأطفال. الطفلتان المذعورتان اللتان يجرهما معا مالكهما حيث يقدمهما منفردتين أو مجتمعتين نظير خمسين سنتا في الساعة.

الفقر. صفوف العشش التي يعيش فيها مئات الآلاف ويموتون-والبطون المنفوخة من الجوع. والنبش في القمامة بحثا عما قد يوجد فيها من فتات الطعام.

الأطفال. لا أجد خيرا من الاستشهاد بصاحب فندق كندي عاش في شنغهاي قبل تحريرها أكثر من عشرين عاما، فلما عاد إلى زيارتها عام 1965 تذكر المناظر المألوفة في شنغهاي القديمة فقال: فتشت عن الأطفال المصابين بالإسقربوط. أطفال يزحف فيهم القمل. أطفال عيونهم حمراء متورمة. أطفال تدمي لثاتهم. أطفال بطونهم منتفخة وأذرعهم وسيقانهم طويلة نحيفة. لقد بحثت على الأرصفة ليل نهار عن الأطفال الذين شوههم الشحاذون عن عمد-متسولون يتشبثون بكل عابر سبيل حسن الملبس، يغتصبون عطفه وعطاياه، بادعاء أبوتهم للطفل البشع.

بحثت عن أطفال تكسوهم القروح التي يرعى فيها الذباب. وبحثت عن أطفال يتغوطون فلا يخرجون بعد جهد شديد إلا الديدان الشريطية. وبحثت عن الأطفال المسخرين في معامل الأزقة، الأطفال الذين يعملون اثنتي عشرة ساعة في اليوم. مربوطين بالمعنى الحرفي بالآلات. أطفال إذا ما فقدوا إصبعا، أو أصابهم ما هو أسوأ، يتم طردهم إلى الطرقات يتسولون أو ينقبون في النفايات بحثا عما يسد الرمق.

لقد بحثت في عام 1965 بغير طائل، ولكن في الثلاثينات لم تكن هناك حاجة للبحث عن مثل هذه المناظر لأنها كانت في كل مكان»[32].

لقد اجتثت الثورة الشيوعية (أو ثورة الفلاحين) الصينية شأفة التفاوت البين، والسيطرة الأجنبية، وتفكك السوق الذي فرض الفقر على حياة جماهير الصينيين قبل عام 1949. فضلا عن أن الشيوعيين خلقوا صينا أغزر إنتاجا عن طريق التصنيع، واستصلاح الأراضي، والكوميونات الزراعية، والمؤسسات المحلية والقومية التي تتولى أمر الموارد الصينية، وقضوا على التسول والبغاء والمجاعات، في جيل واحد (فلا يكاد يوجد، على سبيل المثال، أثر للذباب أو الأمراض التناسلية في الصين الحديثة) وقد اعترف

ناقدو النظام بهذا كله، ولكنهم أضافوا: «إلى أي حد كان ذلك على حساب الحرية الشخصية والفردية». لكن مثل هؤلاء النقاد ينبغي أن يتذكروا كيف كان الناس في أماكن مثل شنغهاي قبل الانتصار الشيوعي. ما الحريات التي كانوا يملكونها؟ وما الفردية التي كانوا يعرفونها؟ من الجلي أنهم بعد القضاء على الفقر المدقع أصبحوا أقدر بكثير على أن ينعموا بترف تنمية الهوية الذاتية والحرية والفردية.

ومع ذلك، فالحقيقة أيضا أنه تم تحقيق الانتصار الشيوعي في الصين من خلال تنظيم عسكري لجيوش ضخمة، ومن خلال تشجيع التنظيم الحزبي الهائل وتحت إشرافه. ومع النجاح العسكري والتحديث بدأت الصين تتجه إلى فرض أخلاق عمل صارمة، وتعفف جنسي يكاد يكون يوطوبيا، وإخلاص كامل للحزب والشعب. وقد كان الزي الأزرق أو الرمادي الموحد منطقيا من الناحية الاقتصادية في مجتمع نادر الموارد. ولا شك أن توفير سترتين زرقاوين كل عام لجميع المواطنين أفضل من توفير أزياء وفق الموضة لحفنة، بينما يظل الباقون في الأسمال، كما أنه كان منطقيا من الناحية السياسية في مجتمع ظلت فيه ألوان وملابس معينة، إلى عهد قريب، رمزا قانونيا واجتماعيا لمكانة صاحبها أو طبقته، ولكن عالما يرتدي فيه كل إنسان اللون الأزرق (أو الأخضر) هو أيضا عالم يميل فيه كل فرد إلى تلوين تفكيره بطريقة متجانسة.

لقد كانت شنغهاي في ربيع عام 1978 عالما ليس في طوقه توفير القماش ذي الألوان الزاهية إلا للأطفال، أو الدراجات إلا لمن ادخروا أثمانها، ولا يملك فيه أحد تقريبا أجهزة تليفزيون أو سيارات أو غرف خاصة. لكنه عالم لا يكسب فيه أي إنسان أكثر من خمسة أضعاف ما يكسبه غيره، ويأخذ فيه كل إنسان كفايته من الطعام، ويسكن في سكن طيب، ويعمل بجد، ويبدو سعيدا.

إنني أذكر أنني شاهدت رضاء وتفانيا، أكثر مما شاهدت من استياء أو فردية. لقد انزعجت بعض الشيء حين لم ألاحظ إلا زوجين تتشابك أيديهما، وأزعجني أيضا رؤية نصف السكان تقريبا وهم يؤدون التمرينات الرياضية في الفجر على أنغام المارشات العسكرية على الطراز الغربي من مكبرات الصوت المعلقة، وعندما سمعت مرشدين صينيين من الطلبة يرددان، الواحد

بعد الآخر خلال دقائق معدودة، الكلمات نفسها بالحرف الواحد: «خير أن نخدم الناس على أن نخدم أنفسنا»، وذلك ردا على سؤال وجه إليهما عن شعورهما إذا طلب إليهما العمل في هيئة السياحة الصينية بدلا من أن يعلما الإنجليزية في الجامعة.

ولكن كانت هناك أيضا شواهد على قرب وقوع ثورة ذات طابع فردي وغربي. فبعد أيام قليلة من مشاهدة أوبرا بكين التقليدية عن الدعاية الثورية العزيزة على قلب أرملة ماوتس تونج (التي تهاجم الآن بوصفها واحدة من «عصابة الأربعة») وبعد أن قلت في نفسي «يا لعقمها»! ولكنني قلت أيضا: «ما أشد ضرورتها للصغار الذين نسوا الثلاثينات»، شهدت انفجار قنبلة ثقافية موقوتة. كانت تلك فيلما رومانيا مدبلجا إلى الصينية عرض في أرجاء الصين ولقي نجاحا منقطع النظير، يصور كل كليشيهات الرومانسية الغربية: اللقطة الكاملة لوجه البطل والبطلة، وكمنجات الغجر، ونزهات العشاق في المروج، والعشاء على ضوء الشموع، والوطني العاشق. لقد سحر الفيلم الصينيين. وهكذا فإن تشجيع الفيلم للعواطف الشخصية، والتصوير ذا الطابع الفردي الراقي، وإعلاء الرومانيين للرومانسية، هذه العناصر كانت أبلغ وأقوى أثرا من آلاف إعلانات الدعاية. هذه النزعات التي زادت وتضاعفت بسبب الأفلام الأجنبية الأخرى، والملابس الصفراء اللامعة التي يرتديها السائحون الأجانب في الربيع، والشهرة التي يحظى بها السياح ورؤساؤهم وأساليب حياتهم، يبدو أنها جعلت المجتمع الصيني يخطو خطوة ثانية كبرى نحو التحديث الغربي والفردية الغربية منذ عام 1979.

فلما عدت إلى الولايات المتحدة الأمريكية تساءلت هل يمكن أن يكون للفردية التي تدعو إليها لكي سترايكس أو الكوكاكولا رد فعل عكسي؟

إن قوائم الكتب التي حققت أكثر المبيعات في الولايات المتحدة الأمريكية تشتمل على كثير من العناوين التي تتناول موضوع مساعدة المرء لنفسه من الناحية النفسية، ومثل هذه الكتب هي دائما ترياق مفيد ضد النزعة التسلطية التي يمارسها مكان العمل والأسرة والدعاية الإعلامية التجارية. ولكن هذه الكتب تفتقر دائما إلى الوعي أو الاهتمام الاجتماعي. إن النصائح التي تقول: «تحمل المسئولية بنفسك» أو «كن خير صديق لنفسك» أو ابحث

عن الشخص الأول في حياتك-أي نفسك» إنما يعكس الإحساس الأمريكي القلق (البروتستانتي، الرأسمالي؟) بالفرد المنعزل المقهور الذي لا يستطيع أن يؤكد الذات إلا بإنكار وجود المجتمع أو فائدته، والأفراد البطوليون في الثقافة الأمريكية-راعي البقر أو الخارج على القانون أو الرائد أو الصعلوك- هم مخلوقات تقف وحيدة، عاجزة عن تنمية تفردها في سياق اجتماعي أو غير راغبة في ذلك.

إن الشخصيات البطولية في الأفلام الأمريكية تبدو في كثير من الأحيان (مثل السوبرمان) وكأنها قد جاءت من عالم آخر. وكثيرا ما كانت هوليود في بحثها عن الحركة الأحدوثة والحبكة، تتجاهل دوافع هؤلاء الأبطال أو شخصيتهم المميزة أو مشاعرهم وتكبتها. أما صناع الأفلام الأوربيون فقد ظلوا يدخلون الملل على المتفرجين الأمريكيين بدراستهم الدقيقة في الشخصية في وسط اجتماعي معقد ففي الأفلام الأوربية نرى الفرد في العمل، والأسرة أثناء تناول العشاء، والأصدقاء المختلفين والأقارب والعشاق والمعارف الذين يجعلون الفرد على ما هو عليه (في شبكة من العلاقات المبهمة المتشابكة) فالسياق الاجتماعي هو الذي يحدد الفردية. وفي هذه الأفلام يرى المرء أناسا متكاملين معقدين يفهم عواطفهم ودوافعهم المتصارعة. أما الأمريكيون الذين تعلموا أن الحرية هي المفاضلة بين الشيفروليه وفورد، بين معجون أسنان إيم وكريست، بين الديمقراطيين والجمهوريين، فيجدون حرية أكبر في رفض المجتمع كلية. وأولئك الذين قيل لهم إنهم سيحققون قيمة فردية رفيعة من خلال الشراء أو التملك، كثيرا ما يستهلكون أنفسهم في جريهم وراء الاستهلاك

لقد التمس الكثيرون «الهرب من الحرية» في النزعات الدينية المطلقة، وفي التنجيم والعبادات والطقوس والبدع التي تعطي معنى وتوجها مؤقتا إلى النفوس التي تهيم على غير هدى وكثيرا ما يعطي الأفراد العبادات والطقوس سلطانا على حياتهم يعوضهم عن شعورهم بالعجز، ومع غياب العمل الاجتماعي ذي المعنى أو رموزه، فإن البحث عن الهوية الجماعية كثيرا ما يتحول إلى خضوع وفناء للذات. وهكذا فإن ساحة التفاعل الاجتماعي، التي كان بوسعها أن ترعى الفردية الخلاقة، قد ذبلت من فرط الإهمال.

لمزيد من الاطلاع

هناك دراستان علميتان ممتازتان عن الفرد في أوروبا في العصور الوسطى إحداهما دراسة كولين موريس Cloin Morris التي قام فيها بتوثيق اكتشاف الفرد 1050-1200 ,The Discovery of the Individual 1050-1200 في الثقافة الأوروبية في تلك الفترة، وبحث وولتر أولمان Walter Ullmann ظهور الفرد على الصعيدين القانوني والسياسي، في فترة أطول، في كتاب الفرد والمجتمع في العصور الوسطى The Individual and Society in the Middle Ages.

أما كتاب فرناند برودل Fernand Braudel، الرأسمالية والحضارة المادية 1550 - 1800 Capitalism and Material Civilization فيتناول أوائل الفترة الحديثة. ونجد فيه نظرة خاصة جديدة شاملة إلى أقصى حد، ولكن نادرا ما يأتي ذكر أي فرد واحد فيه. وكتاب فيليب أرييه Philippe Arie's قرون من الطفولة Centuries of Childhood كتاب ممتاز عن تاريخ الفردية والطفولة كذلك، وكتاب مارشال مكلوهان Marshall Mcluhan مجرة جوتنبرج The Gutenberg Galaxy كنز حافل بالأفكار العميقة الذكية والتي تثير الدهشة عن علاقة الطباعة بالفردية. أما كتاب إيان وات Ian Watt نشأة الرواية The Rise of the Novel فهو دراسة عظيمة عن علاقة الفرد بالوظيفة الاجتماعية لوسائل الطباعة في القرن الثامن عشر. ويعد كتاب لوسيان فيفر Lucien Febvre الكتاب The Book دراسة ممتازة حديثة.

وهناك عدد هائل من أساليب معالجة مشكلة الفردية في القرنين التاسع عشر والعشرين. فبالنسبة لدور الحركة الرومانسية يمكن الرجوع إلى كتاب جاك بارزان Jacques Barzun الرومانتيكية والأنا الحديثة Romanticism and the Modern Enna وكتاب الرومانتيكية Romanticism بإشراف ر.ف. جلكنر R. F. Gleckner وج.إ. انسكو G. E. Enssco وكتاب موريس بكهام Morse Peckham ما وراء الرؤية المأسوية: البحث عن الذاتية في القرن التاسع عشر Beyond the Tragic Vision: The Quest for Identify, in the Nineteenth Century أو كتاب أرنولد هاوزر Arnold Hauser على التاريخ الاجتماعي للفن The Social History of Art المجلد الرابع، أو كتاب و. سيفر. Sypher W من فن الركوكو إلى التكعيبية From Rococco to Cubism

ويمكن تبين دلالة التفرد في الثقافة الشعبية في كتاب أ ج. وست .E. G

West التربية والثورة الصناعية Education and the Industrial Revolution وكتاب آي. بنشيبيك I. Pinchbeck وم.هويت M. Hewitt الأطفال في المجتمع الإنجليزي Children in English Society وكتاب ر. و. مالكولمسون R. W. Malcolmson التسلية الشعبية في المجتمع الإنجليزي 1700-1850 Popular Recreation in English Society 1700-1850 وكتاب بيتر ن. ستيرن Peter N. Strearn المجتمع الأوروبي في حالة تحول European Society in Upheaval أو المؤلفات المذكورة في النص.

وعن الدراسات عن ج. س. مل J. S. Mill والليبرالية هناك ج هملفارب G. Himmelfarb عن الحرية والليبرالية: حالة ج. س. مل On Liberty and Liberalism: The Case of J.S.Mill وكتاب أ. ريان A. Rayan ج. س. مل J. S. Mill والتحليل النفسي الذي قام به ب. مازليش B. Mazlish في كتاب جيمس وجون ستيوارت مل James & John Stuart Mill وكذلك كتاب مل سيرة ذاتية Autobiography وعن الحرية On Liberty.

أما الدراسات الخاصة بتاريخ الاقتصاد الحديث وتاريخ الأعمال الرأسمالية فأكثر من أن تسمح بالاكتفاء ببعضها. ويحسن بالدارس أن يبدأ بكتاب م. كرانزبرج M. Kranzberg وج. جايز J. Gies بعرق جبينك By the Sweat of Thy Brow ومن أمهات الكتب الأكثر تخصصا كتابا ب. طومسون. E. P. Thompson نشأة الطبقة العاملة الإنجليزية The Making of the English Working Class وكتاب ثورستين فبلن Thorestein Veblen غريزة الصنعة وحالة الفن الصناعي The Instinct of Workmanship and the State of Industrial Art (أو كتاب فبلين للحبيب Portable Veblen) وهناك كتاب لويس ممفورد Lewis Mumford التقنيات والحضارة Technics Civilization أو كتابه الأحدث الواقع في جزئين أسطورة الآلة The Myth of the Machine وكتاب جاك إلول Jacques Ellul مجتمع التكنولوجيا The Technology Society.

ويظهر عن النازية كتاب كل شهر والمؤلف يوصي بكتاب ريتشارد روبنشتين Richard Rubenstein مكر التاريخ The Cunning of History وكتاب رول هلبرج Raul Hilberg تدمير اليهود الأوروبيين The Destruction of the European Jews وكتاب جون تولاند John Toland الممتع أدولف هتلر Adolf Hitler، وقائمة المراجع في نهاية كتاب ر. ر. بالمر R. R. Palmer وجول كولتون Joel Colton

تاريخ العالم الحديث A History of the Modern World.

وبدلا من أن نسرد قائمة بالقراءات العديدة الممكنة لدراسة الثورة الروسية والثورة الشيوعية الصينية وغياب الثورة في الهند أو أمريكا في الوقت الحاضر، يمكن الرجوع إلى قائمة مراجع ممتازة (مثل قائمة مراجع بالمر وكولتون) مع إضافة عناوين متميزة خشية أن ينساها القارئ وهي: كتاب ريتشارد سنيت Richard Sennett سقوط الرجل العام The Fall of Public Man (وهو يذهب إلى أن الحياة العامة لا الخاصة هي التي اختفت أخيرا)، وكتاب كريستوفر لاش Cristopher Lasch الرائع ثقافة النرجسية The Culture of Narcissism عن أمريكا المعاصرة، وكتاب جيمس بيلنجتون James Billington الممتاز عن التاريخ الثقافي الروسي الأيقونة والفأس The Icon and the Axe وكتاب بارنجتون مور الأصغر. Barrington Moore, Jr الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية The Social Origins of Dictatorship and Democracy وكتاب جان شيسنو Jean Chesneaux ثورات الفلاحين في الصين 1840- 1949 Peasant Revolts in China 1840-1949 وكتاب سيجفريد كراكاور Siegfried Kracauer، وهو موضع هجوم دائم، من كاليجاري إلى هتلر: دراسة نفسية للفيلم الألماني From Caligari to Hitler A Psycho Logical Study of German Film وكتاب ف. أس نايبول V. S. Naipaul الهند: حضارة جريحة India: A wounded Civilization وكتاب آرثر كوستلر Arthur Koestler اللوتس والإنسان الآلي The Lotus and Robot وكتاب وارين سسمان Warren Susman الثقافة والالتزام 1929-1945 Culture and Commitment 1929-1945.

ولا يمكن لقائمة مثل هذه أن تشير ولو بشكل سريع إلى الطرق الكبيرة التي يمكن أن يتناول بها المرء الموضوعات المطروحة في هذا الفصل. ويجب أن يعي الدارس أن التفرد الحديث يمكن دراسته بعدة طرق أخرى. مثال ذلك أن المرء يستطيع أن يركز على جاذبية الفوضوية في القرن التاسع عشر أو الوجودية في القرن العشرين. ويمكن للمرء أن يدرس أيضا عبادة الأفراد الحديثة (ستالين، وماو، ونجوم هوليوود) أو دور وسائل الإعلام في مجتمع الجماهير، أو أدبيات الاعتماد على النفس ومساعديها التي ظهرت بعد فرويد، أو الإعلان أو العلاقات العامة أو الأفلام أو البطل الضد في الرواية الحديثة أو تكنولوجيا المراقبة أو سياستها. فالإمكانات لا نهاية لها.

هوامش الفصل التاسع عشر

(1) Elavius Josephus, The Jewish War, BK VII, ch Viii, v. 6, trans. Robert Traill, London: Houlston and Wright, 1868, p. 500

(2) The New York Times, November 29, 1978.

(3) Jean Jacques Rousseau, Confessions, anonymmous trans. of 1783 and 1790 revised by A.S.B. Glover, New York: The Limited Editions Club, pt. I, BK. P. 3.

(4) Ralph Waldo Emerson, Self-Reliance in Emerson, Selected, Prose and Petry, ed. Reginald L. Cook, New York: Holt, Reginald and Winston, 1950, pp. 165, 166 and 168.

وردت في كتاب:

(5) Edward Shorter, Towards a History of La Vie Intime: The Evidence of Cultural Criticism in Nineteenth Century Bavaria in: The Emergence of Leisure, ed. Michael R. Marrus, New York: Harper & Row, 1974, p. 43.

(6) Ibid., p. 52.

(6) Ibid., pp. 46-47.

وردت في كتاب:

(8) Melvin Kranzberg and Joseph Gies, By the Sweat of Thy, Brow: Work in the Western World, New York: Putnam, 1975, pp. 126-127.

(9) Thorstein Veblen, The Portable Veblen, ed. Max Lerner, New York: Viking Press, 1948, pp. 335-336.

(10) Ibid., pp. 336-337.

(11) John Stuart Mill, On Liberty, ed. Currin V. Shields, Indinapolis: Bobbs-Merrille, 1956, p. 13.

(12) Ibid., pp. 67-68.

(13) Ibid., p. 67.

(14) Kranzberg and Gies, By the Sweat of Thy Brow, p. 155.

(15) Ibid., pp. 155-156.

(16) Edward L. bernays, Biography of an Ides: Memairs of Public Relations, Counsel Edward L. Bernays, New York, 1965, p. 387.

ووردت هذه الفقرة عند

Warren Susman, ed. Culture and Commitment 1029-1945, New York: George Braziller, 1973, pp. 133-134.

(17) Ibid.

(18) Bernays, p. 390. Susman, pp. 136-137.

(19) Bernays, p. 391. Susman, pp. 138.

(20) Bernays, p. 394. Susman, p. 140.

(21) Paul Hilberg, The Destruction of the European Jews, New York: Quadrangle, 1967, p. 595.

وردت عند

(22) John Toland, Adolf Hitler, New York: Ballantine Book, 1976, p. 1052.

(23) Albert Speer, Inside the Third Reich, trans. Richard and Clara Winston, New York: Macmillan, 1970, p. 375.

(24) Richard Rubenstein, The Cunning of History: The Holocaust and the American Future, New York: Harper & Row, 1975.

(25) Adolf Hitler, Mein Kampf, trans. ralph Manheim, Boston: Houghton Mifflin 1943, 1971, p. 42.

(26) Ibid., pp. 478-479.

(27) Mahatma Gandhi, The Story of My Experiments With Truth, London: Phoenix Press, 1949, pp. 36-37

(28) V.S. Naipaul, India: A Wounded Civilization, New York: Random House, 1976, 1977, p. 103.

(29) Ibid., pp. 107-108.

(30) Gandi, Story, p. 24.

(31) Arthur Koestler, The Lotus and the Robot, New York: Macmillan, 1961, pp. 142-143.

(32) Dr. Joshua S. Horn, Away With All Pests, New York: Monthly Review Press, 1969, pp. 18-19.

20 الموارد والتلوث: أمريكا المعاصرة

أصبحت مشكل الحيابيئة والطاقة والاقتصاد شديدة التداخل في السنوات القليلة الماضية. وقد تحدثنا في دراستنا السابقة عن علاقة علم الحيابيئة بعلم اللاهوت (الفصل الثاني عشر) إلى جواز تفسير المشكلة البيئية بأنها تحول فلسفي من التعاون مع الطبيعة إلى استغلالها. ودرسنا نشأة العلم الحديث بوصفه قمة العداء اليهودي/ المسيحي للطبيعة. وفي دراستنا التي تلتها عن الطاقة والبيئة (الفصل السادس عشر) نظرنا في الدور الذي لعبته تكنولوجيا الثورة الصناعية واقتصاديات الرأسمالية في تصعيد هذا العداء والاستغلال.

فإلى أي مدى نتجت مشكلاتنا المتعلقة بالطاقة والبيئة عن كل من هذه العوامل: العلم والتكنولوجيا والرأسمالية؟ إن هذا الفصل سوف يبحث الشواهد المستمدة من المجتمع الأمريكي في الماضي القريب، من الحرب العالمية الثانية إلى عام 1970. والنتيجة التي سنصل إليها-كما توصلت إليها مجموعة

متزايدة من الدراسات-هي أن مشكلات الطاقة والبيئة والموارد والتلوث إنما هي مشكلات اقتصادية إلى حد كبير.

عينة اختبار: الحاضر الأمريكي منذ الحرب العالمية الثانية

يمكننا أن نصل إلى فهم أفضل للعلاقة المتداخلة بين بعض أسباب الكارثة الحيابيئية (ولا سيما العلم والتكنولوجيا والرأسمالية) بالتركيز على فترة زمنية قصيرة. ولما كان الحاضر هو أفضل الأوقات بالنسبة لكل جيل، فلنتناول الفترة الممتدة منذ الحرب العالمية الثانية في أمريكا. ومن حسن الحظ أننا نستطيع الاعتماد-فيما يختص بهذه الفترة-على دراسة ممتازة بقلم عالم الحيابيئة بارى كوموتر Barry Commoner عنوانها الدائرة الآخذة في الانغلاق.

حسب كومونر مستويات التلوث في الولايات المتحدة الأمريكية فوجد أنها قد ارتفعت إلى ما بين 200٪ و2000٪ منذ عام 1946. واستهل تعليله لهذا الارتفاع المذهل باستبعاد التفسيرات المألوفة، أي الوفرة وزيادة السكان. فأوضح أن الوفرة (أي الثروة أو النمو الاقتصادي) ليست هي السبب، إذ أننا لم نزدد غنى بنسبة تتراوح ما بين 200٪ و 2000٪ عما كنا عليه عام 1946. فكل أمريكي يتناول بالتقريب كمية الطعام نفسها التي كان يتناولها عام 1946 (والواقع أنها تشتمل على نسبة أقل قليلا من الروتين ونسبة أقل قليلا من السعرات). ونحن نستعمل تقريبا كمية الملابس نفسها: فقد كان متوسط استخدام خيوط القماش 45 رطلا للشخص في عام 1946 و 49 رطلا في 1968، 9٪. والأمر نفسه بالنسبة للمأوى: إذ كانت زيادة عدد الوحدات السكنية طفيفة بالقياس إلى تزايد السكان.

صحيح أننا نقتني من «الأشياء» أكثر مما كان يقتنيه الأمريكي المتوسط في عام 1946، «فإذا كانت الوفرة تقاس بمقياس الكماليات المنزلية، كالتليفزيون والراديو وفتاحات العلب الكهربائية وأجهزة صنع الفشار، وبأدوات الترف كالزحافات المزودة بمحركات والزوارق، فعندئذ تكون قد حدثت بالفعل زيادات كبيرة ملفتة للنظر. ومع ذلك ففي هذه الحالة بدورها لا تشكل هذه الأصناف إلا جانبا ضئيلا من الإنتاج الكلي للبلاد، ولا تصلح تعليلا للزيادة الملحوظة في مستوى التلوث»[1].

إن ما يقصده كومونر هو أننا حتى لو حسبنا حساب جميع الأدوات والأجهزة التي دخلت ضمن اللوازم المنزلية منذ الحرب العالمية الثانية، فلن تمثل زيادة نسبتها ما بين 200 ٪ و 2000 ٪. وأشد مقاييس النمو الاقتصادي الأمريكي تفاؤلا هو أجمالي الناتج القومي، ومرجع تفاؤله اشتماله على جميع السلع والخدمات بغض النظر عن منافعها، ولكن هذا المؤشر لم يرتفع إلا بنسبة 50 ٪ للفرد منذ الحرب العالمية الثانية، وهي نسبة منخفضة جدا عن نسبة الارتفاع في التلوث.

كذلك فإن الزيادة السكانية لا تكفي بدورها لتفسير مشكلة التلوث الراهنة. فقد زاد عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية بحوالي 43 ٪ منذ الحرب العالمية الثانية. وبالرغم من أنها زيادة كبيرة (بدأت تنحسر أخيرا) فإن المفروض أن تكون نسبة زيادة التلوث التي تسببها 43٪ وليس ما بين 200٪ و2000٪.

ولو جمعنا الوفرة (أو النمو الاقتصادي) وتزايد السكان لبلغ أعلى تقدير للزيادة ما يعادل الارتفاع في إجمالي الناتج القومي وهو حوالي 125 ٪ فمن الواضح إذن أن من واجبنا البحث عن عوامل أخرى لتحديد أسباب زيادة مستويات التلوث إلى ما يتراوح ما بين 200٪ و2000٪ منذ الحرب.

الخلل التكنولوجي

والنتيجة التي خرج بها كومونر هي أن الأسباب ترجع إلى أنواع التكنولوجيا التي ظهرت منذ الأربعينات. ولعل القارئ يذكر أننا في دراستنا للتكنولوجيا، ذهبنا إلى أن تكنولوجيا القرن العشرين كانت، بالقوة، أنظف بكثير من تكنولوجيا الفحم والحديد التي أصطبغ بها التصنيع في القرن التاسع عشر. ولكن هذا الإمكان أو الوجود بالقوة لم يتحقق أبدا تحققا تاما. إذ كانت معظم التطورات التكنولوجية في السنوات الثلاثين الأخيرة أكثر ضررا بالبيئة من التكنولوجيات السابقة. والفرق الأساسي، ولا سيما منذ الأربعينات، راجع إلى تطويرنا لتكنولوجيا خاصة بالمنتجات والمعالجات التخليقية لتحل محل التكنولوجيا الطبيعية العضوية السابقة.

ولقد أدرك كومونر أهمية هذا التحول في أنواع التكنولوجيا بحساب معدل زيادة بعض المنتجات المختارة بعد الحرب. ونلخص هنا بعضا منها[2].

زاد إنتاج زجاجات الصودا التي لا ترتجع بمعدل 53,000٪ منذ عام 1946، وهي تقف على رأس القائمة. وزادت الخيوط الصناعية (كالنايلون والرايون) بنسبة 5985٪. وارتفعت نسبة الزئبق اللازم لإنتاج الكلور إلى 3930٪. وزادت وحدات الضغط اللازمة لتكييف الهواء بنسبة 2850٪، وارتفعت منتجات البلاستيك بنسبة 1960٪، وارتفع إنتاج مخصبات النيتروجين بنسبة 1050 ٪، وزادت الأدوات المنزلية الكهربائية بنسبة 1040٪ وارتفع إنتاج المخصبات الكيماوية المختلفة بنسبة 950٪. وارتفع إنتاج الألمونيوم بنسبة 680٪، وغاز الكلور بنسبة 600٪، والطاقة الكهربائية بنسبة 530٪، والمبيدات بنسبة 390٪، وحمولة عربات النقل بنسبة 222٪، والأجهزة الإلكترونية الاستهلاكية (كالتليفزيون والاستريو) بنسبة 217٪. وزاد استهلاك وقود السيارات بنسبة 190٪، وارتفع إنتاج الأسمنت بنسبة 150٪.

وهناك منتجات أخرى زادت بالمعدل نفسه الذي زاد به السكان (أي بحوالي 43 ٪)، وهي تشمل، فضلا عن المأكولات والملبوسات والمسكن (وقد سبق ذكرها)، الأدوات المنزلية والصلب والنحاس والمعادن الرئيسة الأخرى.

أما المنتجات التي زادت بنسبة أقل من نسبة زيادة السكان أو أنخفض إنتاجها حقيقة فهي حمولة قطارات البضائع في السكك الحديدية زادت بنسبة 17٪، وانخفضت الأخشاب بنسبة 1٪، وانخفضت الخيوط القطنية بنسبة 36٪، وانخفض الصوف بنسبة 42٪، والصابون بنسبة 76٪، وانخفضت قوة الدواب المستخدمة في العمل بنسبة 87٪، وهي تأتي في ذيل القائمة.

«إن ما تظهره هذه البيانات لبرهان ساطع على أنه في حين أن إنتاج معظم الحاجات الأساسية-كالمأكل والملبس والمسكن-قد تمشي بالكاد مع نسبة زيادة السكان، التي تتراوح ما بين 40٪ و 50٪ (أي أن مساهمة الفرد في الإنتاج ظلت ثابتة) فإن أنواع السلع المنتجة لتلبية هذه الحاجات دخل عليها تغيير بالغ، وحلت تكنولوجيات إنتاجية جديدة محل التكنولوجيات القديمة. فاستعيض عن الصابون بالمنظفات الصناعية، وعن الخيوط الطبيعية (القطن والصوف) بالخيوط الصناعية، وعز الصلب والخشب بالألمونيوم والبلاستيك والخرسانة، وعن قطارات البضاعة بسيارات النقل، وعن الزجاجات التي ترد بزجاجات لا ترد. أما بالنسبة إلى الطرق، فنجد محركات السيارات ذات القوة المنخفضة في العشرينات والثلاثينات قد

حلت محلها عربات ذات قوة عالية. وفي المزرعة ظلت قدرة الفرد الإنتاجية ثابتة في حين انخفضت غلة الفدان، وحلت الأسمدة محل التربة. وحلت محل الوسائل العتيقة لمقاومة الآفات، المبيدات الصناعية كالـ د.د.ت.، وحلت رشاشات المبيدات محل الفلاح في القضاء على الأعشاب الضارة. وبدل أن ترعى قطعان الحيوانات في أرض المزرعة أصبحت الآن تغذي في مجموعات داخل المعالف.

وحين يتم تركيز هذا الكم الضخم من إحصاءات الإنتاج على هذا النحو، فإنه يبدأ في اتخاذ صورة واضحة الدلالة. إذ يمكن القول بوجه عام أن نمو اقتصاد الولايات المتحدة منذ عام 1946 لم يؤثر على درجة تلبية حاجات الأفراد من السلع الاقتصادية الأساسية إلا تأثيرا بسيطا إلى حد يدعو إلى الدهشة. فهذا الكائن الذي اصطنعته الإحصاءات، والذي نسميه «الأمريكي المتوسط»، يستهلك الآن سنويا من السعرات الحرارية والبروتين والأطعمة الأخرى قدرا مساويا لما كان يستهلكه في عام 1946 (وإن كان يستهلك فيتامينات أقل): ويستخدم كمية الملابس والمنظفات نفسها تقريبا، ويشغل القدر نفسه من المساكن المشيدة الجديدة، و يحتاج إلى الشحنات نفسها وإلى القدر نفسه من البيرة (26 جالونا للفرد!). إلا أن طعامه أصبح يزرع في مساحة أصغر من الأرض وباستخدام كمية أكبر من السماد والمبيدات، وأصبحت ملابسه من الخيوط الصناعية لا من القطن أو الصوف، وهو يغسلها بالمنظفات الصناعية لا الصابون، ويعيش ويعمل في مبان أشد اعتمادا على الألمونيوم والخرسانة والبلاستيك منها على الصلب والخشب؛ والسلع التي يستخدمها تشحن في الشاحنات لا في قطارات البضاعة؛ وهو يشرب البيرة من زجاجات أو علب لا ترد بدلا من شربها في زجاجات ترد، أو على بار الحانة. وهو أميل إلى العيش والعمل في وسط فيه أجهزة تكييف أكثر من ذي قبل، يقود ضعف المسافة التي كان يقودها عام 1946، في سيارة أثقل ذات إطارات من المطاط الصناعي لا الطبيعي، مستخدما كمية أكبر من الجازولين في الميل الواحد، يحتوي على قدر أكبر من رابع إيثيل الرصاص، يلتقمها محرك ذو قدرة ومعدل ضغط زائدين»[3].

ومضى كومونر فأشار إلى أن الأمريكيين، في كل هذه الحالات لم يعيشوا حياة أفضل بأي معنى، وليس هذا فحسب، بل إن الأثر الحيابيئي

للتكنولوجيا الجديدة هو من قبيل الكارثة. فلنمض معه في بحثه لتأثيرات بعض هذه التحولات على البيئة. أولا، يجب أن نلقي نظرة على ما أصبحت عليه المزارع والمراعي. إن الزراعة الأمريكية الحديثة، التي تدار على أساس تجاري، أدت إلى فصل دورة التخصيب الطبيعي التي تقوم بها المراعي. فأصبحت الماشية محبوسة في المعالف بدلا من أن تتجول في المراعي. وهي تعلف بالحبوب بدلا من العشب حتى تسمن بسرعة. والنتيجة الحيابيئية لذلك أن الروث يتراكم في هذه المعالف الصغيرة بكميات كثيفة، بدلا من أن ينتشر في المراعي بكميات متساوية. ويرى كومونر أن (ناتج المعالف من الفضلات العضوية يفوق الآن ناتج المجاري في جميع بلديات الولايات المتحدة». وقد لوثت بعض المياه السطحية تلوثا لا علاج له، نتيجة لتركز الروث الذي يتراكم على الأرض بجوار المعالف.

ولما كانت الحيوانات محبوسة، وتعلف بالحبوب بدلا من العشب، فإن كميات كبيرة من مخصبات النيتروجين الصناعية تستخدم لزيادة خصب المراعي وتحسين محصول الحبوب لأقصى حد. إن المزارع الأمريكية تستخدم كمية من المخصبات النيتروجينية تزيد بمقدار 648 ٪ عن عام 1949، الأمر الذي يزيد من نسبة النترات في ماء الشرب، وهي نسبة مرتفعة للغاية أصلا لإنتاج القدر نفسه تقريبا من الطعام على مساحة أقل من الأرض.

وللمبيدات الحشرية تأثير مماثل. فكما أن المخصبات النيتروجينية الصناعية تخفض إنتاج النيتروجين الطبيعي في التربة، فإن المبيدات لا تقضي فقط على الحشرات الضارة المطلوب القضاء عليها، وإنما تقضي أيضا على الحشرات التي تتغذى على الحشرات الضارة. وهكذا يحتاج الأمر إلى مزيد من المخصبات والمبيدات سنويا للحصول على النتيجة نفسها. وبينما تظل الغلة ثابتة، فإنها تزداد تسمما، وتصبح إمدادات المياه أخطر.

وللمنظفات الحديثة التي تستخدم بدلا من الصابون تأثير بيئي يماثل تأثير النترات في المخصبات. فالمنظفات-كالمخصبات الصناعية-تتطلب طاقة أكبر بكثير من بديلها الطبيعي، فالفوسفات في المنظفات كالنترات في المخصبات الصناعية، ترهق الأكسجين في الماء بنمو الطحالب وتؤدي إلى اضمحلال بحيراتنا. أما الصابون فيصنع طبيعيا ويتحلل بسهولة، ولا يحدث تأثيرا في البيئة، ويؤدي وظيفة المنظفات بنفس الكفاءة. «وما من سبب

يحول دون استخدام الصابون العتيق في معظم أعمال التنظيف المنزلية والتجارية»[4] كما جاء في كتاب مدرس حديث في الهندسة الكيمائية.

وللمنسوجات الصناعية، التي حلت تقريبا محل المواد العضوية (كالقطن والصوف)، في السنوات الثلاثين الماضية، تأثير مماثل. فنمو الأغنام والقطن ينجم عن الطاقة الطبيعية لضوء الشمس والمطر والطمي، فلا محل للتلوث، أما النايلون فيحتاج إلى ما بين ستة وتسعة تفاعلات كيماوية تصل إلى درجة 700 فهرنهيت (وهي درجة انصهار الرصاص)، وإلى وقود درجة احتراقه عالية، فضلا عن المادة الخام الأصلية، وهي البترول أو الغاز. وإلى جانب تبديد موارد لا تعوض، فهناك دخان العادم والتلوث، وناتج نهائي لا يتحلل إلا بالنار (ومزيد من الدخان). والأمر يصدق أيضا على البلاستيك، فهو مثل المواد الصناعية الأخرى صنع ليبقى للأبد. وشواطئنا ونفاياتنا ومدننا برهان على هذه الحقيقة.

وبطبيعة الحال فإن السيارة هي أكبر مصدر منفرد لتلوث البيئة الحضرية. وقد تزايد عدد السيارات في الطريق بين عامي 1947 و 1968 بنسبة 166٪ وتزايد عدد الأميال التي تقطعها السيارات بنسبة 174٪. بينما زادت كمية الرصاص في الجو بنسبة 400٪ (وكلها تقريبا من عادم السيارات) وترجع زيادة الضباب والدخان والهواء المشبع بالرصاص إلى نوع السيارات، ونوع الغاز الذي تزايد إنتاجه منذ الأربعينات. فقد قامت دترويت-فيما بين عامي 1940 و 1968- بإنتاج سيارات أوسع وأثقل وذات قدرة أكبر تتطلب مزيدا من الرصاص في الوقود لمواجهة معدلات إحراق أعلى. ولم تبدأ هذه العملية في السير في الطريق العكسي إلا بقوة التشريع الحكومي منذ سبعينات هذا القرن.

ولقد كان لزيادة سيارات النقل ونقص قطارات البضائع النتائج نفسها. فحاجة الشاحنات إلى الوقود تقدر بستة أضعاف حاجة القطارات، وتصل نسبة تلويثها للبيئة إلى ستة أضعاف، وذلك في الشحنة نفسها. علاوة على أن كمية الأسمنت والصلب المطلوبة لإنشاء طريق بري مكون من أربع حارات يحتاج إلى أربعة أضعاف كمية الطاقة المطلوبة لإنشاء سكة حديدية.

وهناك نتائج أخرى متشعبة للتكنولوجيا الجديدة، فقد زاد إنتاج المواد الكيماوية بنسبة 1000٪ وزادت بعض المواد، كالزئبق والكلور اللازمة لإنتاج

البلاستيك والمواد التخليقية، بنسبة أكبر. وزادت القوة الكهربائية اللازمة لهذه العمليات الكيماوية ولإنتاج الألمونيوم والأسمنت بنسبة تزيد على 500٪.

فالتكنولوجيا الجديدة بصفة عامة-كما يقول كومونر-مسئولة عن حوالي 95٪ من التلوث البيئي الذي أضيف خلال السنوات الثلاثين الماضية، باستثناء نقل الركاب. الذي تعد هذه التكنولوجيا مسئولة عن حوالي 40٪ من التلوث الزائد فيه (وعلينا أن نتأمل هنا كم من أسفارنا الإضافية يعد ترفا وكم منها يحتمه اضمحلال المدن، وزحف الضواحي، وضغوط شركات الطرق)

والسؤال الذي يستصرخنا طالبا الجواب في تحليل كومونر للسنوات الثلاثين الماضية هو: لماذا؟ لقد سقنا هذه الحالة كعينة لاختبار الأهمية النسبية للعلم والتكنولوجيا والرأسمالية في إحداث أزمتنا الحيابيئية الراهنة ومن الجلي أن كومونر يجيب بأن التكنولوجيا هي المشكلة الرئيسة. بل إن الفصل الذي استقينا منه معظم معلوماتنا في كتابه الدائرة الآخذة في الانغلاق يحمل عنوان «الخلل التكنولوجي». ولكن كرمونر كان حريصا على إثبات أن مشكلتنا هي مشكلة التكنولوجيا الحديثة، وليست مشكلة السكان أو مستوى المعيشة. ومن هنا كان من حقنا أن نتساءل-كما فعل-هو لماذا أفلتت التكنولوجيا من سيطرتنا؟

إن كومونر يبذل جهدا كبيرا لإثبات أن مشكلتنا ليست في التكنولوجيا في حد ذاتها ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة قد قامت بما طلب منها تماما، ولم تخفق بل كان نجاحها باهرا في زيادة غلة الفدان، وتخليق مواد صناعية تدوم للأبد، وصناعة المزيد من السيارات القوية، وهو قليل من كثير. وقد رأينا أن التكنولوجيا الجديدة خلفت في أعقابها قدرا هائلا من المشاكل، ولكننا لا نستطيع أن نلقي اللوم في ذلك على التكنولوجيين الذين أدوا-بكل بساطة-المهام التي طلب إليهم القيام بها.

تكنولوجيا العلم الحديث

لقد آن لنا أن نتجاوز وصف كومونر للمشكلة ونحاول بحث الأسباب التي جعلت التكنولوجيا الحديثة قصيرة النظر. ومخربة للبيئة إلى هذا الحد. ومن حسن الحظ أن كومرنر يساعدنا على هذا أيضا.

ومن الإجابات التي قدمها أن هذه هي تكنولوجيا العلم الحديث. ولقد

لاحظنا من قبل اتجاه العلم الحديث إلى تقطيع أوصال الطبيعة إلى شرائح يمكن تناولها بيسر. فالعالم يفصل موضوع ملاحظته عن السياق العضوي الكلي الذي يحيا فيه هذا الموضوع، إذ لا بد لقياس الفراشة من فصلها عن بيئتها، ولقياس طول جناحها. لا مناص من فصل الجناح عن الجسم-نظريا على الأقل. ولا بد لفهم أجزاء أية عملية طبيعية من التغاضي عن الكل. والمعرفة العلمية تتضاعف بقدر ما نستطيع تحليل الأشياء إلى أجزائها المركبة، وقدرة التكنولوجيا على صنع الآلات رهن باستيعابها لكيفية أداء «الآلات الحية» لوظائفها. ومن هنا فربما لم يكن من المستغرب أن يقوم التكنيك العلمي الذي يعامل الكائنات الحية وكأنها ميتة بخلق تكنولوجيا تفتك بهذه الكائنات.

واقتصادا في التصوير الدرامي نقول إنه أصبح من الواضح، إلى حد غير قليل أن معظم التكنولوجيا الحديثة قد أصابها الخلل عن طريق «نظرة مخبرية» أهملت الإطار الكلي. وقد عبر كومونر عن ذلك بقوله:

«اتضحت الآن أسباب الإخفاق المبين للتكنولوجيا، فالنظام الحيابيئي بخلاف السيارة، لا ينقسم إلى أجزاء يمكن التعامل مع كل منها. على حدة، لأن خواص هذا النظام تكمن في الكل، أي في ترابط أجزائه. وأية معالجة تصر على التعامل مع الأجزاء المفصولة وحدها مقضي عليها بالإخفاق... وهو ما يفسر قدرة التكنولوجيا، على ابتكار سماد نافع أو سيارة قوية أو قنبلة نووية فعالة. ولكن لما كانت التكنولوجيا كما هي مفهومة في أيامنا هذه عاجزة عن التعامل مع النسق المتكامل الذي يقتحمه السماد أو السيارة أو القنبلة النووية، فإن المفاجآت الحيابيئية المهلكة-كتلوث المياه، والضباب والدخان، والغبار الإشعاعي في كل الكرة الأرضية-تغدو أمرا محتوما.

وقد يفيد في هذا المقام أن نبين أن التكنولوجيا المسترشدة بالمعرفة العلمية الملائمة، بوسعها أن تكون ناجحة داخل النظام الحيابيئي، إذا كانت أهدافها تتوجه نحو النظام ككل لا نحو جزء معين متاح منه فحسب.

إن في نسقنا العلمي، وفي الفهم المترتب عليه للعالم الطبيعي، عيبا أعتقد أنه يساعد على تفسير الإخفاق الحيابيئي للتكنولوجيا. هذا العيب هو مبدأ رد الكل إلى الجزء أي الاعتقاد بأن الفهم الناجح للنسق المركب يتحقق بالبحث في خصائص أجزائه المنعزلة فمنهج الرد هذا الذي تتميز

به معظم أبحاثنا الحديثة، ليس الوسيلة الفعالة لتحليل الأنساق الطبيعية الواسعة (الرحبة) المهددة بالتدهور. فملوثات المياه-على سيل المثال-تهدد نسيجا حيابيئيا متكاملا بكائناته العضوية الكثيرة، ولا تستطيع الدراسات التي تجرى في المعامل على كائنات عضوية مفردة في مزارع نقية»[5] أن تقدم وصفا كافيا لتأثيراتها على النسق الطبيعي برمته.

إن نزوع العلم الحديث إلى تفكيك أوصال الطبيعة يوازي نزوعه إلى تجزئة ميادين التخصص، وفصل العلم عن المشكلات الإنسانية المنتمية إلى الحياة الواقعية، الأمر الذي نتج عنه جهل الجمهور بالبدائل الصحيحة المتاحة للمجتمع، وجهل العلماء من صناع القرار بحاجات المجتمع.

هذا جواب واحد-وهو جواب مفحم-يفسر اتجاه التكنولوجيا الأمريكية الحديثة. ولكن هل لدى العلماء حقا أكثر مما لدى التكنولوجيين من سلطة اتخاذ القرار؟ أليس أصحاب الأعمال الرأسمالية هم الذين يتخذون القرار فيما يجب أن يدرسه العلماء وما يجب أن يعمله التكنولوجيون؟ ربما يجب أن نعود بأنظارنا مرة أخرى، إلى النظام الاقتصادي الذي يعمل فيه العلماء والتكنولوجيون الأمريكيون.

والواقع أن كومونر قد اختتم مناقشته ببحث العلاقة بين التلوث الذي أصابنا حديثا وبين نظامنا في الربح الخاص فتساءل: «ما الرابطة التي تجمع بين تلوث البيئة وبين الربح في نظام اقتصادي قائم على المشروع الخاص كالولايات المتحدة الأمريكية؟» وقد اهتدى إلى ارتباط واضح بينهما.

تكنولوجيا رأسمالية الشركات

يبدو أن المنظفات الصناعية قد حلت محل الصابون لأنها تدر ربحا أوفر: «ففي عام 1947، وقبل قيام الصناعة بإنتاج المنظفات، بلغت نسبة الربح 31٪ من قيمة المبيعات. وفي عام 1967، عندما أنتجت الصناعة 30٪ صابونا و 70٪ منظفات، بلغ ربح المبيعات 47٪. ويستخلص من البيانات الخاصة بالسنوات الواقعة بين 1947 و 1967 أن الربح الناتج عن مبيعات المنظفات وحدها بلغ نحو 54٪، أو ضعف مبيعات الصابون... . وهو ما يساعد على تفسير أسباب طرد المنظفات للصابون من السوق، برغم دوام منفعته في معظم أغراض التنظيف. فقد كان كسبا للمستثمر، وإن لم يكن

كسبا للمجتمع»[6].

ويصدق هذا على الصناعة الكيماوية التخليقية. فمن سنة 1946 إلى سنة 1966 «في الوقت الذي بلغ فيه متوسط العائد الصافي لقيمة جميع الصناعات الإنتاجية 13,1٪، بلغ متوسط عائد الصناعة الكيماوية 14,7٪ وهو ما يعزوه كومونر إلى انفراد الشركات الكيماوية بالحصول على احتكارات مؤقتة في الصناعة (وفرض أسعار احتكارية) نتيجة لسرعة استحداث نسيج أو منظف أو مبيد بعد آخر. وقد أدى «كابوس علماء الحيابيئة» هذا إلى استحالة إدراك تأثير المنتج الجديد على البيئة، إذ أن غيره سرعان ما يكون قد حل محله. ويرى كومونر: «أن نظام الربح المتزايد في هذه الصناعة هو علة تأثيرها الوخيم على البيئة» ومما يضاعف من خطورة هذه المنتجات على البيئة، الحاجة الدائمة إلى استخدام مواد كيماوية، كالمبيدات، بجرعات متزايدة، كما بينا من قبل. ومن هنا فإن الأمر لا يقتصر على ارتفاع النسبة المئوية لأرباح المواد التخليقية، بل إن مبيعاتها تزداد كذلك.

وقد اتضحت هذه الظاهرة في صناعة سماد النترات بالذات: «فسماد النتروجين-في نظر البائع-هو المنتج «الأمثل» فهو يكتسح المنافسة كلما استخدم، ذلك لأن سماد النتروجين والمبيدات التخليقية شأنه شأن المخدرات، يخلق استخدامها مزيدا من الحاجة إليها. ويصبح المشتري مدمنا للناتج»[7].

ويبدو أن نمو صناعة السيارات التي تزداد ضخامة بعد الحرب راجع أيضا إلى الأرباح. وقد عبر هنري فورد الثاني عن ذلك بقوله الموجز: «السيارات الصغيرة تدر أرباحا صغيرة». وهي عبارة صحيحة كل الصحة، فلو أن أصحاب صناعة السيارات كانوا يتوقعون نسبة الربح نفسها، وهي 10٪ على جميع السيارات أيا كان حجمها، لحصلوا على أرباح أوفر من السيارات الأكبر، والأغلى ثمنا. ومع هذا فإن المنافسة الألمانية واليابانية أرغمت ديترويت على الاكتفاء بأقل من 10٪ على السيارات الصغيرة، في حين كان في استطاعة أرباب الصناعة الحصول على أكثر من 10٪ من أغلى الموديلات ثمنا.

كذلك فإن مقارنة أرباح التكنولوجيات الجديدة الأخرى لها دلالتها. ففي عام 1969- على سبيل المثال-حققت شركات الصلب ربحا وصل إلى5 ,12٪ من المبيعات، وبلغت أرباح صناعة الخشب 4 ,15٪ وفي الوقت

نفسه بلغت أرباح تكنولوجيات البناء 7, 25٪ (للألمونيوم) و 4, 37٪ (للأسمنت). كما حصل حملة أسهم شركات سيارات النقل على ربح بلغ 84, 8٪، في حين بلغت أرباح صناعة السكك الحديدية 61, 2٪.

الأرباح الفردية والتكاليف الاجتماعية

الشعار القائل «إن الربح شئ جيد يسود تفكيرنا إلى الحد الذي يجعلنا نحاول باستمرار تبرير بعض من هذه التطورات. ونخال-دون وعي أحيانا-أننا نعيش في عالم آدم سميث. فندافع عن وجهة نظرنا قائلين إن ارتفاع أرباح هذه الشركات الجديدة معناه أنها تؤدي خيرا ما وننسى أن الخير الذي تؤديه هو جمع كثير من المال، وأن إنجازها هذا قد يكلفنا الكثير.

وقد أشار عالم الاقتصاد ك. و. كاب K.W.Kapp في كتاب نشره منذ وقت طويل، سنة 1950، بعنوان التكاليف الاجتماعية للمشروع الخاص إلى أن مديري الأعمال بتفكيرهم التقليدي يخفقون في تقدير التكاليف الاجتماعية لإنتاجيتهم. فالشركة-كالفرد في الأرض المشاع-لا تضع في حسبانها، عند احتساب أرباحها، إلا تكاليفها الذاتية من المواد والعمل.

ولو أرغمت هذه الشركات كما يكشف كاب، على إضافة تكاليف التدهور البيئي إلى ميزانياتها لاضطر الكثير منها إلى التوقف عن الإنتاج. وما دمنا نعد الربح من الأمور الخاصة، ونسلم بالربح معيارا للنجاح، فإننا نتعرض لتحمل التكاليف الاجتماعية التي ترغم المجتمع على العمل بخسارة.

وللنظام الحالي مبرر آخر تسمعه كثيرا (ونسوقه أحيانا) وهو أن المشروع الخاص لا بد من أن يجني أرباحا لأنه يوفر للناس ما يطلبونه، وهو قول يشبه قول آدم سميث أيضا. فهو يفترض أن الشركات الكبرى تستجيب لطلب الجماهير وهي حجة تبدو أحيانا مقنعة. فالحقيقة أن كثيرا من الناس يرغبون في اقتناء السيارات الكبيرة حقا، ويرون أن المنتجات (التخليقية) الجديدة أسهل أو أفضل في نواح معينة. ومن أسباب ذلك أن الصناعة لم تقدم لنا صابون الغسيل في علبة، أو مواد جيدة من الخشب والصلب. وحسب ولكن من أسبابه أيضا أن الصناعة علمتنا بكل ما في إعلاناتها ووسائل إعلامها من قوة، أن نصدق أننا نريد حقا تلك الأشياء التي تعود عليها بأوفر الأرباح.

وإنه لمن الصعب تقدير أثر الدعاية والإعلان. فإلى أي حد يرجع غرامنا بالسيارات إلى ما أدخلته في روعنا-بعناية-إعلانات تستهوينا بالقوة والمكانة والجاذبية الجنسية التي لا توفرها إلا سيارة كاديلاك أو فيراري؟ إن من المفيد أن نذكر-على الأقل-أننا اتفقنا في السنوات العشرين الماضية من مواردنا على المطبوعات الإعلانية أكثر مما أنفقنا على المطبوعات الإخبارية، وأننا أنفقنا من مواردنا على كل دقيقة من الإعلانات التجارية التليفزيونية حوالي عشرة أضعاف ما أنفقنا على كل دقيقة من البرامج العادية أما تقدير التأثير الذي تحدثه هذه الإعلانات والبرامج التجارية فيكاد يكون مستحيلا. لكن دراسة للدعاية على المنظفات الصناعية تكشف لنا عن حقائق مفيدة غاية الفائدة. فلننقل عن كومونر مرة أخرى:

«كشفت إحدى الدراسات في إنجلترا عن وجود تناسب طردي بين مبيعات أي صنف من أصناف المنظفات الصناعية وتكاليف الدعاية التي صرفت عليها. وليست المسألة في هذه الحالة مسألة تعريف للمشتري بمزايا المنتج، أملا في الحصول على المزيد من المشتريات. فقد كان إيقاف الدعاية يؤدي إلى انخفاض المبيعات. ففي سنة 1949 أنفقت شركة يونيلفر 60٪ من إجمالي التكاليف على الدعاية للمنظفات في إنجلترا وحصلت على أرباح بنسبة 60٪ من إجمالي المبيعات، وفي عام 1951 خفضت اعتمادات الدعاية إلى 20٪ فانخفضت المبيعات إلى 10٪، وكان في ذلك عبرة. ففي عام 1955 ارتفعت نفقات الدعاية-وكذلك المبيعات-إلى ثلاثة أمثال الحد الأدنى الذي بلغته سنة 1951»[8].

فمن الواضح أننا كثيرا ما نشتري ما يعلن عنه بنسبة تكاد تكون مطردة مع نسبة الإعلان، أما فحوى الإعلان فيكاد يكون خارجا عن الموضوع ولكن مما يزيد الطن بلة إصرارنا على أننا نشتري أحسن المنتجات، فنحن مخدوعون، ولكننا نؤكد لأنفسنا أننا أحرار في الاختيار بإنكار وقوع الخداع والتلاعب.

ألا يلوث الاشتراكيون البيئة؟

وأخيرا، هناك دفاع عن المشروع الخاص يسير على هذا النحو: «إن الربح الخاص ليس مسئولا بمفرده عن تلويث بيئتنا. فلتنظروا إلى ما يفعله

«المديرون الشعبيون» في روسيا. إن الأنهار والبحيرات السوفيتية قد لوثها مديرون اشتراكيون «حريصون على الإنتاجية» حرص المستثمرين الرأسماليين على الأرباح».

إن الاشتراكيين الغربيين ربما كانوا قد تسرعوا في التماس العذر للتلوث في البلدان التي تدعو نفسها بالاشتراكية أو الشيوعية. فتارة يدافع الاشتراكيون الغربيون عن التلوث البيئي السوفيتي بأنه نتيجة محتومة للتصنيع السريع، وتارة ينكرون وجود التلوث الشديد في الاتحاد السوفيتي. وأحيانا يسلمون بوجود بوصفه إحدى القسمات «الرأسمالية» في الاتحاد السوفيتي، على خلاف اشتراكية الصين الأنقى والأسلم من الوجهة الحيابئية.

أما نحن فلن نسوق أيا من هذا الحجج فحتى الدفاع عن حرص الصينيين على البيئة هو أمر لا معنى له بالنسبة إلى من يذكره إبحاره في نهر وانجبوا في طريقه إلى مدينة شنغهاي بمعامل تكرير البترول على طريق نيوجرسي السريع أو إلى من يضطر إلى خلع العدسات اللاصقة بسبب السياج في كل من بكين ولوس أنجلوس. فالوقود المنخفض الدرجة الذي تحرقه محركات السيارات الصينية الصغيرة، التي تشبه آلات جز النجيل والعوادم القذرة الصادرة عن الأتوبيسات الصينية والدخان الأسود المتدفق من المداخن الصينية، إنما تذكرنا بالتخلف التكنولوجي في الصين، لا ببشائر اشتراكية أكثر نقاء. والأرجح أن مدينة كانتون أو شنغهاي أو بكين ليست أنقى هواء، إلى حد ما، من طوكيو إلا لأن معظم الصينيين لا يزالون يستخدمون الدراجات أو الأتوبيسات في الانتقال بدلا من السيارات الخاصة.

أن من يزور الصين ليس في حاجة إلى ذلك التذكير الدائم الذي يقوم به المرشدون السياحيون الصينيون لكي يدرك أن الصين بلد فقير. وعلى الرغم من أن أهلها جميعا يجدون الطعام والمأوى والعمل لأول مرة في التاريخ الصيني فإن القسمة المميزة لهذا البلد هي أنه فقير وليس اشتراكيا أو شيوعيا. والإنجاز الرائع الذي حققه ما يحب الصينيون أن يطلقوا عليه اسم «الثورة الشيوعية» هو القضاء على الجوع والتسول والعبودية والاستغلال الأجنبي خلال جيل واحد. فقد قضت الصين على الفقر المدقع واليأس اللذين كانا شائعين قبل الثورة ولا يزالان قائمين في الهند إلى اليوم. وما على المرء إلا أن يغامر بالسير في شوارع مدن هندية مثل كلكتا أو بومباي-

ليتبين مدى التغيير الهائل الذي طرأ على الصين.

غير أن صين القرن العشرين ليست في وضع يمكنها من تنفيذ التحول الاشتراكي الذي تخيله ماركس للعالم الرأسمالي المتقدم. وينطبق ذلك أيضا على روسيا عام 1917. وإذا كان لينين وماو قد تخيلا إمكان القفز من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الاشتراكي الحديث، فإن هذا لا يعني أن ذلك كان في مقدورهما وحتى لو تقبلنا محاولة الثوريين الروس والصينيين استخدام النظرية الماركسية التي وضعت للمجتمعات الصناعية المتقدمة من أجل تحقيق أهدافهم الثورية، وحتى لو وافقنا على وصف هذه الثورات بأنها اشتراكية أو شيوعية (وهو تفريط ما كان ماركس ليسمح به) فإننا نعني شيئا مختلفا تماما عن الاشتراكية الممكنة اليوم في أوربا الغربية، أو الولايات المتحدة الأمريكية. على أن قضيتنا ليست هي التساؤل عما إذا كانت روسيا أو الصين أحسن حالا من الولايات المتحدة بل هي التساؤل عما إذا كانت أمريكا الاشتراكية ستكون أحسن حالا من أمريكا الرأسمالية.

الرأسمالية والنمو

يصر بعض المراقبين على أن هناك عيبا واحدا أساسيا في اتباع سياسة بيئية سليمة في المجتمعات الرأسمالية. فهم يذهبون (وهذا، بالمناسبة، هو أيضا رأي آدم سميث) إلى أن البلاد الرأسمالية لا يمكنها الازدهار إلا إذا استمرت في النمو والتوسع. وهذا رأي نسمعه من أصدقاء الرأسمالية وأعدائها. وها هو ذا موقف كارل ماركس حول هذا الموضوع كما شرحه عالم الاقتصاد الليبرالي الحديث روبرت هيلبرونر Robert Heilbroner:

«إن جوهر الرأسمالية-حسب رأي ماركس-هو التوسع وهذا يعني أن الرأسمالي، بوصفه «نمطا» تاريخيا، يجد سبب وجوده في السعي الذي لا يعرف الشبع، إلى مزيد من الثروة والمال اللذين يحصل عليهما من خلال النمو المطرد للنظام الاقتصادي. أما فكرة الرأسمالية «الساكنة» فهي في رأي ماركس فكرة متناقضة مع نفسها»[9].

وحتى لا يسارع القارئ برفض هذا الرأي على أنه مجرد شطط من ماركس، يجدر بنا أن نقتبس من كتابات بعض المعلقين المحدثين «المحترمين». يرى لامونت كول Lamont Cole من جامعة كورنل: «أن مشكلتنا الأساسية

هي ما أحب أن أسميه مرض«الغرفة التجارية» وهو أن النمو شيء طيب».
ويطرح بول إرليتش Paul Ehrlich بجامعة ستانفورد القضية على النحو التالي:

«إن اقتصادنا كله موجه بحيث يلائم سكانا يتزايدون وتبديدا هائلا. اشتر الأرض واحتفظ بها، ومن المؤكد أن ترتفع الأسعار: لماذا؟ الانفجار السكاني على كوكب متناه. اشتر سندات في شركات الموارد الطبيعية، ومن المؤكد أن أسعارها سترتفع. لماذا؟ الانفجار السكاني والموارد المحدودة. اشتر سندات السيارات أو الطائرات، إن أسعارها سوف ترتفع بالتأكيد. لماذا؟ لأن مزيدا من أناس سوف يتحركون... وهكذا تسير الأمور. يرتفع عدد السكان، فيرتفع الرقم السحري، أي إجمالي الإنتاج القومي... إننا نقوم بدور البارونات اللصوص الذين يسرقون كل زمان. لقد قررنا أننا الشعب المختار لسرقة كل ما نستطيع أن نأخذه من موارد كوكبنا المحدودة التي تم تخزينها بالتدريج»[15].

وللإنصاف، ينبغي أن نشير إلى أن هذه النظرة إلى التوسع بوصفه مصدر السعادة قد استعارها كثير من المفكرين الاشتراكيين، ولكن هؤلاء لم يكونوا مضطرين إلى ذلك على الإطلاق، في حين كان هذا أساسيا بالنسبة لأتباع آدم سميث. لقد ثار آدم سميث عام 1776 ضد نوع من الفلسفة الاقتصادية-النزعة التجارية أو المركنتيلية-كان يفترض أن ثروة الأرض ثابتة ومتناهية. وترى هذه الفلسفة المركنتيلية، أن الثروة لا يمكن الحصول عليها إلا إذا تمكن الإنسان من أن «يحول جاره إلى شحاذ». وبما أن الموارد محدودة فلا يمكن لبلد أن يحقق أية مكاسب إلا على حساب بلد آخر. ويتلخص إنجاز آدم سميث في أنه علم الناس أن الثروة الصناعية يمكن أن تأتي من قوة الآلة (وديناميات) الاقتصاد، وأن الثروة الحقيقية يمكن أن تكون أكبر من الموارد بكثير. ويجب أن يبجل آدم سميث لأنه قوض إيمان معاصريه بالرأي القائل إن العالم ثابت، كما فعل بكثير. داروين بعد مائة عام)، فبين أن الاقتصاد التنافسي يمكن أن يخلق ثروة، وأن الصناعة تضيف ثروة جديدة. وبين أن التكنولوجيا الجديدة والاقتصاد الجديد يمكن أن يجاوزا الحكم المركانتيلي القديم الذي لم يكن يتعدى حدود إعادة توزيع الثروة الموجودة.

وبهذا استطاع آدم سميث أن يقول إن المنفعة الخاصة تعادل المنفعة

الاجتماعية. ففي استطاعة رأس المال الخاص أن يخلق مصادر جديدة للثروة، وقد بدا لفترة ما أن الثروة الجديدة التي خلقتها الآلات، ستلبي احتياجات المجتمع بأسره. ولكنها لم تفعل، كما اتضح فيما بعد. لكن الأمر الأكثر أهمية هو أننا وصلنا الآن إلى النقطة التي يجب عندها أن نعيد النظر في الموارد المتاحة. صحيح أن الآلات والرأسمالية قد فعلا الكثير لتزويدنا بمخرج مؤقت من مأزق المركانتيلية، لكن هذا المخرج استنفد الكثير من مواردنا وهكذا أصبح علينا الآن أن نواجه مرة أخرى مشكلة التوزيع. إن علم الحيابيئة هو أساسا مشكلة عالم محدود الموارد. ومعجزة آدم سميث غيرت المجتمع تغييرا جذريا وعادت علينا جميعا بالفائدة. فقد كان من المفيد، في عصر الغابات البكر والموارد المعدنية التي لم تستغل، أن نعرف أن من الممكن خلق ثروة جديدة. والآن بعد أن حققنا تلك المعجزة، فإننا لا نملك الاستمرار في تجاهل حدود عالمنا الطبيعية. إن الرأسمالية التنافسية والثورة الصناعية التي غذتها أعطتنا القدرة على رد الدين للطبيعة. بل إنها جعلت هذا التعويض إجباريا أيضا. فالمشكلة والحل ينبعان من المصدر نفسه، كما هو الحال في كثير من الأمور الأخرى. إن بوسعنا أن نفكر ثانية في الأرض المشتركة المشاع. لكننا تعلمنا-لفترة طويلة-أن نفكر فيما هو خاص، بحيث يبدو وكأن أوان التفكير فيما هو مشاع قد فات. فقد لا يقل تغيير اقتصادنا صعوبة عن تغيير ديننا.

الرأسمالية والاشتراكية والحكومة: قضية الطاقة النووية

يربط كثير من الأمريكيين الرأسمالية بالتحرر من تدخل الحكومة، كما يربطون الاشتراكية بالسيطرة الحكومية. ولذا فهم يرون أن الولايات المتحدة الأمريكية تزداد اشتراكية كلما زادت الحكومة من سيطرتها على ميادين جديدة في العمل والحياة العامة. ولكن المسألة أكثر تعقيدا من هذا. فالحكومة الواسعة النفوذ هي-في الواقع-نتاج المجتمع الرأسمالي المتقدم. وحق فرض الضوابط الحكومية هو من صنع الشركات الرأسمالية التي ترى في هذا طريقة لتهدئة الاستياء الشعبي واستئصال التنافس. فالضوابط الحكومية يمكن أن تستخدم لصالح الشركات الكبرى ضد مصالح المنافسين الصغار، كما يمكن استخدامها لزيادة مكانة الأعمال الاقتصادية الحرة أو

أرباحها بصفة عامة. وليس هنالك تلازم آلي بين زيادة السيطرة الحكومية وتزايد الاتجاه نحو الاشتراكية. بل إن التوسع في السيطرة الحكومية يمكن أن يزيد قوة الأعمال الحرة التجارية وبمنع الحلول الاشتراكية. السيطرة الحكومية يمكن أن تكون «اشتراكية» إذا فرضت باسم الشعب بأسره، ولكنها لا تكون كذلك إذا فرضت باسم أولئك الذين لديهم رأس مال فقط.

ويمكننا أن نتبين تعقد هذه المسألة في تطور النقاش الدائر في الوقت الحالي حول الطاقة النووية. ويمكن القول إن الطاقة النووية، أكثر من أي مصدر آخر، هي مسألة تهم المجتمع بوجه عام، وليست مجرد مسألة استغلال رأسمالي. فالنتائج المترتبة على كارثة نووية يمكن أن تكون هائلة من وجهة النظر الإنسانية، وإذا وقعت الكارثة فإن الوعود التي قدمتها الشركات باستحالة ذلك لا يمكن الوفاء بها. ولذا فمن المنطقي أن يتوقع الإنسان أن تهتم الحكومة بهذه المسألة وبحيث تخضعها للضوابط والرقابة. وهي في الواقع خاضعة وليست خاضعة في ذات الوقت. فقد منحت لجنة الطاقة الذرية ولجنة تنظيم الطاقة النووية التي أعقبتها، سلطة هائلة على نشاطات الشركات الخاصة والمرافق العامة التي طورت الطاقة النووية. غير أن أعضاء هاتين اللجنتين هم دعاة من دعاة تنمية الطاقة النووية، تربطهم علاقات عمل وثيقة مع مديري الشركات المعنية، ودخلوا معهم في صداقات، ثم اشتغلوا عندهم فيما بعد. ولذا فمصالح الجمهور كثيرا ما كانت ممثلة تمثيلا ضئيلا في الحكومة، كما هو الشأن في الصناعة. وعندما يحدث تسرب للإشعاع في محطات القوى النووية، يحرص أعضاء اللجان الحكومية بحماسة لا تقل عن حماسة ممثلي الصناعة على تهدئة الجمهور مؤكدين لهم السلامة الكاملة للمشروع. ففي نظر كثير من ممثلي الحكومة والصناعة على السواء، تكون أمثال هذه «الحوادث» (وكلاهما يقبل هذه الكلمة المحايدة) مناسبة للإنكار والدفاع بدلا من أن تكون فرصة لإعادة تقييم منهجية.

بل يمكن للإنسان أن يدافع عن الرأي القائل بأن قيام اقتصاد رأسمالي أصيل بمعالجة مشكلة الطاقة النووية قد يكون أفضل (وأسلم) من قيام هذه الشركات الكبيرة بذلك. بالاشتراك مع مؤيديها من موظفي الحكومة. ولعل إذا تركت عملية تطوير الطاقة النووية للقطاع الخاص من الاقتصاد

دون تدخل حكومي، فإن شركات الطاقة الخاصة ستغتنم فرصتها، وتحصل فواتيرها، وتشتري تأمينها ضد الكوارث. ولكن المشكلة لن تقتصر على أن هذه الشركات ستضطر عندئذ إلى استيراد البلوتونيوم وبناء المصانع دون عون حكومي، بل إنها ستجد أن شركات التأمين الخاصة ترفض تأمينها ضد الخسائر الاقتصادية والبشرية. فشركات التأمين تجد خطر وقوع الكارثة كبيرا إلى درجة أنها ترفض تأمين محطات الطاقة. وقد يؤدي هذا إلى اختفاء الطاقة النووية.

وبدلا من هذا نجد أنفسنا إزاء تجمع يضم أصحاب المصالح الرأسمالية من الحريصين على استغلال الحكومة لزيادة أرباحهم، كما يضم موظفين بالإدارة الحكومية حريصين على خدمة مصالح شركات الطاقة النووية. ولا يقتصر هذا التجمع على أعضاء اللجان التنظيمية وحدهم. فقد طلب الرئيس أيزنهاور إلى لجنة الطاقة الذرية عام 1953 أن تبقي الجمهور «مشوشا» فيما يتعلق بتفسيراتها للغبار الإشعاعي[11] وأجاز الكونجرس الأمريكي قانون برايس/ أندرسون عام 1957، وجدده في عام 1965 و1974. وهذا القانون يقصر المسئولية القانونية للشركات التي تؤمن ضد الأخطار النووية على جزء بسيط من المطالب المقدمة-بحيث يضطر دافع الضرائب إلى تحمل أكثر من 80٪ من عبء الحوادث التي ترفض شركات التأمين أن تؤمن عليها[12].

إن التدخل الحكومي ليس مرادفا بالضرورة للصحة العامة أو الاشتراكية. ولكن بما أن الشركات الرأسمالية المهيمنة في القرن العشرين قد قضت-إلى حد كبير-على الاقتصاد والتنافس، فقد أصبحت الحكومة هي الساحة التي تتخذ فيها قرارات عامة هامة. ويذهب الاشتراكيون إلى أن الحكومة، مهما كانت نقائصها، لا تزال مكانا أفضل لاتخاذ القرارات من قاعات مجلس الإدارة في الشركات الرأسمالية. فعلى حد قولهم، يستطيع الجمهور على الأقل أن يقترع لصالح أعضاء الكونجرس الذين يقترعون ضد مشاريع قوانين مثل قانون برايس-أندرسون، ولصالح ممثليه في الحكومة القومية، وحكومة الولايات، والحكومة المحلية، الذين يقدمون الصالح العام على الأرباح الخاصة. أما أعضاء مجالس إدارات الشركات أو حملة أسهمها فسيكونون حمقى لو فعلوا ذلك.

لمزيد من الاطلاع

ركزنا في هذا الفصل على أطروحة باري كومونر Barry Commoner التي وردت في كتابه الدائرة الآخذة في الانغلاق The Closing وهو كتاب جدير بالقراءة كاملا، وكذلك كتابه الأحدث فقر السلطة The Poverty of Power أما كتاب ك. وليم كاب K. William Kapp التكاليف الاجتماعية للمشروع الخاص The Social Costs of Private Enterprise، الذي استفدنا منه أيضا، فقد أصبح عتيقا لكنه قيم. وهناك وجهة نظر مشابهة، وإن كانت أحدث عهدا، في كتاب بول إرليتش Paul Ehrlich نهاية الوفرة The end of Affluence وكتاب مايكل هارنجتون Michael Harrington أفول الرأسمالية The Twilight of Capitalism بخاصة فصله عن «الصالح العام بوصفها ملكية خاصة» وكتاب جون كينيث جالبريث John Kenneth Galbraith الاقتصاد والهدف العام Economics and Public Purpose وبخاصة الفصل عن «الحاجة إلى الاشتراكية» وكل الكتب الواردة في الفقرتين الأخيرتين من قائمة المراجع في الفصل السادس عشر مفيدة أيضا هنا.

ويمكن الرجوع إلى كتاب كارلوم. سيبولا Carol M. Cipolla التاريخ الاقتصادي لسكان العالم The Economic History of World Population ويعد مدخلا ممتازا لدراسة المشكلة السكانية. أما كتاب بول وآن آرليتش Paul & Anne Ehrlich السكان والثروات والبيئة, Population, Resources Environment فهو طرح معاصر لوجهة النظر الكلاسيكية التي عرضها توماس مالتوس Thomas Malthus في مقالة أولى عن السكان First Essay on Population والكتاب الذي أشرفت عليه تيتوس ريد Sue Titus Reid وديفيد ل. ليون David L. Lyon بعنوان الأزمة السكانية من منظور متمدد التخصصات Population Crisis: An Interdisciplinary Perspective بعض المقالات الكلاسيكية والمعاصرة القيمة. أما كتاب أ. أ. ريجلي E. A. Wrigley السكان والتاريخ Population and History فهو دراسة تاريخية شاملة عامة جيدة. ويضم كتاب البورج وروبرت فورستر Elborg & Robert Forester الغذاء الأوربي من عصر ما قبل الصناعة إلى الأزمة الحديثة European Diet from Pre-Industrial to Modern Times بعض المقالات التاريخية الممتازة عن الأوضاع الغذائية ونمو السكان.

ويجري استكشاف التكنولوجيا والنمو الصناعي وتلوث البيئة في كتاب

النمو الاقتصادي ضد البيئة Economic Growth Versus the Environment بإشراف وارن أ. جونسون Warren A. Johnson وجون هارديستسي John Hardesty وفي كتاب نوعية البيئة في اقتصاد نام Environmental Quality in Growing Economy بإشراف هنري أ. جاريت Henry A. Jarrett وفي كتاب بول باران Paul Baran الاقتصاد السياسي للتنمية(*) The Political Economy of Growth.

ويقوم دانيال راس. جرينبرج Daniel S. Greenberg في كتابه سياسة العلم الخالص The Politics of Pure Science باستكشاف دور العلم في الحرب العالمية الثانية. وكتاب ريتشارد فينمان Richard Feynman طابع القانون الفيزيائي Character of Physical Law مدخل ممتع لفلسفة العلم. وكتاب هانز ثرينج Hans Thirring الطاقة للإنسان Energy for Man شرح قيم لفيزياء إنتاج الطاقة. ويعد كتاب الفريد نورث وايتهيد Alfred North Whitehead العلم والعالم الحديث Science and the Modern World الطرح الكلاسيكي للقضية، ولا يزال يعد مدخلا جيدا. والكتاب الذي أصدرته جمعية الكيمياء الأمريكية تنظيف بيئتنا: الأساس الكيميائي للعمل Cleaning Our Environment: The Chemical Basis for Action والكتاب الذي أصدره معهد ماساشوستس للتكنولوجيا دراسة مشكلات البيئة الحادة: أثر الإنسان في البيئة العالمية Study of Critical Environmental Problems; Man's Impact on the Global Environment مصدرا ن جيدان عن الجوانب العلمية للمشكلة.

ولقد سبق أن ذكرنا عددا من الكتب المفيدة في الجوانب الاقتصادية للمشكلة هنا، وفي الفصل السادس عشر في الجزء الخاص بالمراجع. وهناك دراسات أخرى تعد نقدا للرأسمالية هي كتاب جيمس ريدجواي James Ridgeway سياسة الحيابيئة The Politics of Ecology وكتاب رامبارت Rampart الكارثة الحيابيئية Eco-Catastrophe وكتاب بول باران وبول سويزي Paul Baran Paul Sweezy لله رأس المال الاحتكاري(*) Monopoly Capital وبالنسبة لنقد الاقتصاد السوفيتي في اعتماده على النمو أنظر كتاب ليون تروتسكي Leon Trotsky الثورة المغدورة(*) The Revolution Betrayed وكتاب ميلوفان دجيلاس Milovan Djlas الطبقة الجديدة The New Class وكتاب رايا

(*) ترجم إلى العربية [المترجمان].

دونا يفسكايا Raya Dunayevskaya الماركسية والحرية Marxism and Freedom ويعد كتاب صمويل ب. هايس Samuel P. Hays المحافظة على البيئة وإنجيل الكفاءة Conservation and the Cospel of Efficiency تاريخا ممتازا للحركة الأولى للمحافظة (على البيئة) في أمريكا.

وأخيرا ثمة مدخل ممتاز لمشكلات الصين وإنجازاتها (في الإنتاج الصناعي والسيطرة على الآفات واستئصال الفقر الطاحن) هو كتاب كيث بيوكانان Keith Buchanan تحول الأرض الصينية The Transformation of the Chinese Earth.

هوامش الفصل العشرين

(1) Barry Commoner, The Closing Circle, New York: Knopf, 1972, p. 139.

(2) Ibid., p. 143.

(3) Ibid., pp. 143-154.

(4) Ibid., p. 156.

(5) Ibid., pp. 187-189.

(6) Ibid., p. 259.

(7) Ibid., p. 153.

(8) Ibid., p. 157.

(9) Ibid., p. 276.

(10) Cole and Ehrlich quoted in Peter Shrag, Who Owns the Environment, Saturday Review, 4 July 1970, p. 7.

(11) The New York Times, April 20, 1979, p. 1

(12) Paul Ehrlich, The End of Affluence, New York: Random House, Ballantine Books, 1974, p. 71.

21 الثقافة والتغير: ما وراء اليقين والنسبية

في السنوات المائة الأخيرة أصاب الثقافة الغربية-أي أفكار الرجال والنساء وقيمهم وعقولهم ومشاعرهم في أشد مناطق العالم تصنيعا-تحول عميق-وقد لا يكون من باب الإفراط في التبسيط القول بأنه تحول من اليقين إلى النسبية. فقد كان الناس-لمائة عام خلت-على يقين من كل شيء. فتصوراتهم عن الله والتقدم والحقيقة والجمال والبواعث الإنسانية والأخلاقيات والجنس والزواج والحضارة والحرب والاقتصاد والطبيعة كانت جميعها واضحة-يمكن صياغتها في عبارات محددة وغالبا مطلقة: أما اليوم فلم يعد هذا اليقين ممكنا، كما تبينا في الفصول السابقة.

أننا نعيش اليوم فيما أطلق عليه اسم عصر الشك والقلق والنسبية والسخرية من كل شيء. وسيعالج هذا الفصل كيفية وقوع هذا التحول إلى النسبية. فنبدأ بعرض شامل لتطور الثقافة الحديثة من خلال إحدى صورها المتعددة، وهي فن التصوير من عام 1863 إلى عام 1913. ثم نتطرق إلى بحث

تطور الآراء الحديثة في التغير والثقافة، وهي أحد مصادر الشك والنسبية الحديثة. ثم نركز على بعض حالات التصدي للنسبية في القرن العشرين وعلى محاولات تفهمها والتغلب عليها. فالسؤال الذي يطرحه الفصل الختامي هو أساسا: كيف نتعلم التعايش مع النتائج التي يخلص إليها هذا الكتاب.

فن التصوير الحديث: مقياس بصري للتغير.

إن خير وسيلة لإدراك التغير في الثقافة الحديثة في السنوات المائة الأخيرة هي التجول في متحف أو تصفح كتاب في تاريخ فن التصوير. فلو أنك بدأت بفن التصوير الأوربي في عصر النهضة أو في القرن السابع عشر أو القرن الثامن عشر أو حتى بداية القرن التاسع عشر لوقعت على الأمور نفسها (برغم الاختلافات في الأسلوب). إذ أنك ترى أشياء ومناظر طبيعية وأناسا، ويمكنك التعرف عليها. في مرسومة من منظور ثلاثي الأبعاد بمعنى أنها تصغر ويقل تحدد معالمها كلما ابتعدت إلى الخلف، بالطريقة نفسها التي نرى بها (الأشياء في الطبيعة). وتظهر الظلال في هذه الصور ممتدة كلها في الاتجاه نفسه. والصور عادة تتسم بالجمال، ولكن حتى لو ظهر فيها عنف أو قبح فإن الهدف من ذلك هو أن تبدو نبيلة أو مؤثرة أو متسامية. والرسالة التي تنقلها لنا هذه الصورة هي من نوع: «ما أبهاه» «ما أصدقه!» «ما أشجع نابليون!». إنها تحكي قصصا وتكشف عن شكل الأشياء وهناك استثناءات بطبيعة الحال، ولكن معظم اللوحات، من عصر النهضة إلى نهاية القرن العشرين، تعكس هذا الاهتمام بالدقة البصرية والجمال والحقيقة «الموضوعية». واللوحات نفسها «نوافذ» مستطيلة يحيط بها إطار، تطل على العالم. فإذا اقتربنا في الزمن من لوحات أواخر القرن التاسع عشر تغير هذا كله: فالألوان تبدو مغلوطة، والأشياء لا يمكن التعرف عليها، وما من شيء يبدو مثل أي شئ. فلماذا حدث؟

لو كنا قد حضرنا «صالون المرفوضين» Salon Des Refuses في «معرض الفنون الجميلة» في باريس عام 1863 لتمكنا من مشاهدة بداية هذه الثورة. لقد كان مجرد وجود هذا الصالون بمثابة ثورة. فقد تدخل الإمبراطور الفرنسي نابليون الثالث، لصالح الفنانين الذين رفض المعرض الرسمي

أعمالهم، وأمر بإنشاء ملحق يحتوي على الأعمال المرفوضة حتى يتاح للجمهور أن يقرر بنفسه ما إذا كان المحكمون الرسميون للمعرض قد تصرفوا بحكمة. وكان رد فعل الجمهور هو ضحكات الاستهزاء المؤكدة وتجديد الثقة بالمحكمين الرسميين. غير أن قلة قليلة ممن جاءوا للضحك خرجوا «متجهمين قلقين مضطربين» أو راعهم «صدق معين... وجدة وتفرد»، كما ذكر اثنان من المعلقين [1].

كانت اللوحة التي أثارت الجمهور ولجنة التحكيم والنقاد أيما إثارة هي لوحة إدوارمانية Edouard Manet «الغداء على العشب». فقد أعلن كثيرون اشمئزازهم من ظهور امرأة عارية في منتزه عام بصحبة سيدين في أبهى حلة. وقيل إن الإمبراطور، الذي كان يتخذ في السر طائفة من العشيقات، صدم بما رآه. وعبر واحد على الأقل من النقاد عن شكواه من التكتيك غير التقليدي، كانعدام العمق ذي الثلاثة أبعاد، وتسطح المنظور، فكأن الملابس معلقة لا تلتف على أجسام و«الأصابع لا تنطوي على عظام والرؤوس لا تكسو جماجم تحتها» و«السوالف الجانبية خرقتان من القماش الأسود» إلا أن معظم الناس قد تذمروا من مادة الموضوع. وقد تأثر ناقد إنجليزي زائر بمحاولة مانية ترجمة أحد موضوعات عصر النهضة إلى الفرنسية الحديثة، واغتفر له التلوين الزائد، ولكنه أيضا وجد الموضوع «مشبوها من الناحية الأخلاقية».

لقد بدأت ثورة الفن الحديث في صورة هجوم عل الموضوع التقليدي ولا يجوز الدفاع عن ما فيه بالقول إن سيدته العارية الموجودة في متنزه عام ليست إلا ربة من ربات الفن الكلاسيكي. فهي تبدو أقرب إلى عاهرات باريس. ومن ثم فهي لا تصلح موضوعا لعمل فني عظيم: وهذا ما صدم النقاد.

ولكن أبرز التحولات في تاريخ الفن الحديث-من وجهة النظر الحالية لا ترجع إلى الموضوعات الجديدة في صالون المرفوضين، بل إلى الأساليب الجديدة في العقود التالية: أي الانطباعية والتعبيرية. ولقد كان تسطيح الانطباعية كامنا في أعمال مانيه عام 1863، وفي أعمال المجموعة الشابة من الفنانين الانطباعيين الفرنسيين الذين التفوا حوله في العقد التالي. فلوحات كلود مونيه Claude Monet وأوجست رينوار Auguste Renoir وإدجار

ديجا Edgar Degas وكاميل بيسارو Camille Pissarro وبول سيزان Paul Cezanne، التي ظهرت مجتمعة في أول معرض للانطباعيين عام 1874، واجهت من الهجوم بسبب قلة الرسم أكثر مما واجهته بسبب قلة الأدب. ونحن اليوم نثني على جرأتهم في استخدام اللون، ورهافة إحساسهم بالضوء وخيالهم في طريقة التقاط التحول الذي يطرأ على عالم متلاحق التغيير، واستعدادهم للتصوير خارج الأستوديو، وفرحهم التلقائي بالمألوف والعابر، وبحثهم الذي يكاد يكون غريزيا عن مدركات حسية جديدة لا يقضي عليها تطور تكنولوجيا الكاميرا. (وقد أقيم أول معارضهم في أستوديو أحد مشاهير المصورين الفوتوغرافيين). وفي عام 1874 تناول النقاد المعرض كما لو كان غشا وتدليسا، فتساءلت مجلة لا باتري: «أتذكر صالون المرفوضين؟ إنه يغدو أشبه بمتحف اللوفر البديع إذا ما قورن بلوحات معرض الانطباعيين». فإذا نظرت إلى اللوحات الفظة الأولى-الفظة هي الكلمة الدقيقة-فسوف تهز كتفيك، فإذا رأيت المجموعة التالية فسوف تنفجر ضاحكا، ولكن مع المجموعة الأخيرة سوف يمتلكك الغضب».

وقد صوب النقاد معظم سهامهم إلى لوحة سيزان أولمبيا عصرية. فقد تناول سيزان موضوعا قديما هو الربة أولمبيا مضطجعة-وهو موضوع سبق لمانيه أن أضفى عليه طابعا محدثا عام 1865، الأمر الذي أثار ثائرة عالم الفن الباريسي. وقد صورت لوحة مانيه أولمبيا الربة في صورة عاهرة باريسية فيما يشبه الماخور (وقد وصفت لوحة أولمبيا لمانيه بأنها أول عمل في الفن الحديث، لأنها أول عمل اقتضى حماية الشرطة). أما سيزان فقد مضى شوطا أبعد بكثير في تحديث موضوع أولمبيا وأسلوبه. فأضحت الربة حلما مراوغا، تكشف عنه جاريتها السوداء، للفنان الذي جلس على أريكته والزهور تتفتق باللهفة فوق رأسها.

إن لقاء سيزان الحالم بأولمبيا، في لوحة تتجاوز حدود الانطباعية، قد وصف مرارا وتكرارا بأنه من عمل رجل مخبول-وكان مقدرا لسيزان أن يقود الجيل التالي من فناني التصوير الغربيين إلى الأسلوب التعبيري الذي جعل أعمال الانطباعيين تبدو إلى جانبه «منمقة» «وظريفة» فحسب. ففي حين ظل الانطباعيون مشغولين بمحاولة التقاط واقع موضوعي للون والضوء ولو للحظة قصيرة، تحول التعبيريون إلى دخيلة أنفسهم معبرين عن البعد

الانفعالي في تجربة الفنان. وفي حين تعلق الانطباعيون بالتغيرات العابرة اللانهائية، أخذ التعبيريون يفتشون عن الكليات في مشاعرهم الشخصية، وفي رموز الأحلام، وفي البنية المجردة للمواد (وربما كان ذلك استسلاما منهم لطوفان التغيير). وبهذا المعنى الواسع كان كل ما أعقب الحركة الانطباعية من فن تعبيريا، ولا يزال.

ويمكننا أن نكّون فكرة أكثر تحديدا عن مدى هذا التغيير إذا تأملنا قليلا من الأعمال التي عرضت في معرض من أهم معارض القرن العشرين. فالأعمال التي عرضت في معرض آرموري American Armony Show الأمريكي عام 1913 عكست فكرة أكثر تطرفا عن الفن، كانت توحي به لوحات صالون «المرفوضيين» في القرن التاسع عشر أو المعرض الانطباعي. فهذه الأعمال جعلت من لوحة غداء على العشب لمانيه* ولوحة أولمبيا عصرية لسيزان تبدوان كما لو كانتا امتدادا لعصر النهضة. كذلك يكتمل فهمنا للتغيرات الجذرية التي طرحها الفن الحديث بملاحظة استجابات النقاد والجمهور لهذا المعرض الذي أقيم في القرن العشرين. فقد بدا كأن اللوحات آتية من كوكب آخر، ولكن الأهم من ذلك أنها قبلت بدون الصدمة والفضيحة التي رافقت التغييرات المتواضعة في عامي 1863 و 1874.

وقد عمل منظمو معرض آرموري الأمريكي عام 1913 على أن يأتوا إلى مدينة نيويورك «بأوفى معرض فني أقيم في العالم في ربع القرن الأخير». وبصرف النظر عن المبالغة الأمريكية، فقد كانوا قريبين للغاية من الحقيقة، إذ مثلت في المعروضات كثير من أبرز أعمال ما بعد الانطباعيين، مثل أعمال فنسنت فان جوخ Vincent Van Gogh وبول جوجان Paul Gauguin وبابلو بيكاسو Pablo Picasso (فضلا عن سيزان) التي كانت لا تزال تصدم الناس بسبب المنظور المسطح، والخطوط غير المحددة، وبقع اللون الزاهية الكبيرة، والأشكال شبه التكعيبية والهندسية. ولكن ما عرض من ماتيس Henri Matisse ومارسيل دي شان Marcel Duchamp كانت أشدها خروجا على التصوير التقليدي وأكثرها مدعاة للجدل. فلوحة ماتيس العارية الزرقاء تكاد تكون عدوانا على ما ألفه المشاهد من حيث وضع «الموديل» المرسومة ونظرتها والإطار الذي تظهر فيه، والأهم من ذلك، لون الموديل الأزرق. ولوحة دي شان عارية تهبط على درج لا تصور درجا ولا عارية، بل تكاد

تكون دراسة مبهمة لأجزاء شبه آلية تتحرك بسرعة.

وقد هزأ الجمهور والنقاد كثيرا بالمعروضات الأشد تطرفا في التجديد، وكان هناك شبه إجماع على السخرية من دي شان، فانتهى أحدهم إلى القول بأن اللوحة في الواقع «درج يهبط على عارية»، وقال آخر «إنها انفجار بمصنع أخشاب».

«كانت النكتة اللاذعة ذكية إلى حد ما. فالشكل المرسوم قد تناثرت أجزاؤه حقا إلى مسطحات أشبه بألواح خشب صغيرة تختلط وتمتزج مكونة شكلا ينبض بالحيوية. غير أن النكتة لم تكن منطبقة تماما لأن الشكل الناتج ليس مجرد فوضى، بل إنه، على العكس من ذلك، يعاد تجميع أجزائه على شكل له نظامه الدقيق وحيويته البالغة، يعبر عن حركة هبوط واضحة أكثر مما يعبر عنها أي تصوير يحكي عارية تهبط بالفعل على الدرج» [2].

أما الجمهور فقد أغضبته العناوين المراوغة والدراسات التكعيبية للبناء والحركة، واستخدام اللون والخط استخداما تعبيريا. وسخط على الفنانين الذين تحدوا ما ألفه أو هزئوا به. ولكن من الأمور التي تثير الدهشة مدى سماحة النقد ودرجة التقبل العام والنقدي لهذه الأعمال الرائدة، على الرغم من ابتعادها تماما عن الفن التقليدي، إذا ما قورنت باتهامات الفضيحة والغش والجنون والتي وجهت في عامي 1863 و 1874. أما الفنان الأمريكي جون سلون Gohn Sloan فقد بلغت استجابته حدا من الرهافة لا يصل إليه إلا القليلون. وقد وصف المعرض بأنه:

«بداية رحلة إلى الماضي الحي. انزاحت الستر عن عيني، فأصبح بوسعي أن أنظر إلى الصور الدينية فلا أرى موضوعاتها. وتحررت لأستمتع بالنحت الأفريقي وبنحت المكسيك قبل التاريخ، إذ لم يعد للمحاكاة الدقيقة وزن. لقد أدركت أن هذه الأشياء. صنعت استجابة للحياة، وحورت من أجل تأكيد أفكار عن الحياة وسمات انفعالية مرتبطة بها» [3].

وكذلك فإن الرسام الأمريكي الشاب ستيورات ديفيز Stuart Davis قد بلغ تعاطفه جدا لا يصل إليه إلا القليلون. وقد استعاد موقفه بقوله:

«لقد تجاوبت مع جوجان وفان جوخ وماتيس بالذات لأن التعميمات في الشكل واستخدام اللون لغرض غير المحاكاة كانت من قبل ممارسات تقع

في نطاق خبرتي»[4].

ومع ذلك بلغ عدد المشاهدين للمعرض في نيويورك 87 ألف مشاهد. وعندما عاد المعرض من بوسطن وشيكاغو، كان 300 ألف مواطن أمريكي قد اطلعوا على الفن الحديث. وابتاع جامعو التحف معظم اللوحات (بما في ذلك لوحات دي شان)، بل كان هناك عدد من المقالات النقدية الإيجابية عن المعرض في الصحف، ومن المدهش أنه ممتع بنجاح ساحق. فلماذا؟

إن اللوحات في معرض 1913 كانت أكثر تجديدا إلى حد بعيد من لوحات معارض باريس عامي 1863 و 1874. وخلال الأعوام الأربعين التي انقضت. ما بين هذا وذاك، كان فن التصوير قد تميز عن الفن التقليدي ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إن كثيرا من الأمريكيين كانوا يشاهدون «الفن الحديث» لأول مرة، بينما صدم الباريسيون للابتعاد الطفيف عن الفن السائد قبل ذلك بسنوات قليلة أو بعقد من السنين. فلماذا إذن استجاب الأمريكيين عام 1913 بتسامح شديد (بل بحماس) لتغييرات أشد بكثير؟

يأتينا أحد عناصر الإجابة من أحد كبار زوار معرض آرموري بنيويورك هو الرئيس تيودور روزفلت الذي كان يميل بذوقه الشخصي في الفن إلى رسم الحيوانات المتوحشة. فقد اعترف بأن اللوحات الأكثر تطرفا في معرض آرموري كانت فوق مستوى فهمه، وتندر على من يسمون أنفسهم بالتكعبيين، فقد بدت له هذه التسمية أشبه بأناس يطلقون على أنفسهم: «فرسان المثلث المتساوي الساقين أو إخوان جيب التمام».(*) وهو يفضل البساط الذي يصنعه هنود نافاجو على لوحة العارية لدى شان. ولكنه أصر-وهذا هو بيت القصيد-على أن منظمي المعرض «قد أحسنوا حين أطلعوا شعبنا، بهذه الوسيلة، على القوى الفنية التي تؤثر في أوربا منذ حين، وهي قوى لا يجوز تجاهلها». وقد رحب روزفلت «بالجدة» «والتقدم»، وسلم بأن «الحياة لا تكون بدون تغير، والنمو لا يكون بدون تغير. وأن الخوف من المختلف أو غير المألوف إنما هو خوف من الحياة»[5].

كانت هذه هي عقيدة الحقبة التقدمية في مطالع القرن العشرين، وهي أيضا عقيدة تتكرر مرارا في تاريخ أمريكا. ولكن أهميتها البالغة ترجع إلى أنها أحد المواقف الممكنة الوحيدة إزاء ضخامة التحول الذي أكتسح المجتمع

(*) أحد المصطلحات الشائعة في حساب المثلثات. (المترجمان)

الغربي في نصف القرن السابق. وهكذا ترى عددا من السمات للفن الغربي في السنوات الخمسين السابقة على الحرب العالمية الأولى. إذ نرى تحولا مفاجئا عن أسلوب تقليدي في التصوير عمر قرونا. ففي خلال خمسين عاما تخلى الفنانون عن نماذج دامت قرونا. ونرى الفنانين أنفسهم يتجاوبون مع ما اكتسح عالمهم من تغيرات، ويسعون إلى إبرازها ونرى جمهورا يزداد تقبلا لرؤية الفنانين الثورية الجديدة. ولكننا نرى أيضا أن قبول الجمهور للتغيير كان أقوى من فهمه للفن الجديد.

وإذا كان النقاد في سنة 1863 وسنة 1874 قد رفضوا النزعات الثورية الجديدة لغير الأسباب الصحيحة أو دون فهمها، فإن النقاد، بل معظم الجمهور، في سنة 1913 تقبلوا الفن الحديث لغير الأسباب الصحيحة أيضا، ودون فهمه. والحقيقة أن النقاد والجمهور في عامي 1863 و 1874 كانوا-على الأرجح-أدرى بما يجري من نظرائهم في عام 1913. إذ تغير الفن تغيرا جوهريا، وانقطع تواصله بالفئة المتعلمة. ولقد كان من العبث أن يعمد رئيس الولايات المتحدة في سنة 1913 إلى حث الجمهور على الحكم على المحكمين (كما فعل نابليون الثالث عام 1863). بل إن منظمي معرض آرموري كانوا في الأصل يأملون في عرض جميع الأعمال المقدمة. أما اختيارات المحكمين، والنقد الفني، والمعايير الجمالية. فلم تعد ذات موضوع. فالتغير أصبح سريعا إلى درجة لم تعد توجد معها معايير. فالفنانون الجدد كافحوا المعايير التقليدية، ولكن عكوفهم على تجريب الأشكال الجديدة كان متنوعا إلى الحد الذي جعل وجود معايير جديدة أمرا عسيرا. أما الجمهور الذي تقبل التغيير لذات التغيير فقد كان يبتسم أو يتهكم أو يشتري، دون أن يفهم ما يقوله الفنانون.

اكتشاف التغير والثقافة

إن الرأي القائل بأن التغيير هو أحد مقومات الحياة أو (وربما كان هو المقوم الوحيد) هو رأي قريب العهد لقد كان هذا رأيا همس به البعض في القرن الثامن عشر، ولكن لم يكتب له الذيوع إلا في القرن الماضي. وحتى يومنا هذا نجد أن الكثيرين ممن يعترفون بأن كل شيء يتغير لا يزالون، كتيودور روزفلت، غير واعين بما ينطوي عليه هذا الرأي من نتائج.

لقد أدركت كل المجتمعات منذ ثورة العصر الحجري الحديث أن الفصول تتغير. وحتى المجتمعات الأولى عرفت أن الناس تتغير، على الأقل حينما يتقدم بهم العمر. ولكن كل المجتمعات تقريبا كانت تظن قبل المائة سنة الأخيرة أن الاستمرارية الإنسانية هي أمر أكثر أساسية من التغير الإنساني. ولعل العبرانيين القدماء كانوا أول مجتمع يفهم نفسه في إطار التغير. فكتابهم المقدس هو كتاب تاريخ، لأنهم كانوا يؤمنون بأن الله كشف عن وعوده وأوامره من خلال تاريخ شعبه المختار. واستمر المسيحيون في الإيمان بأن أفعال الله تظهر خلال التاريخ: فالفترة التي أعقبت المسيح كانت مختلفة اختلافا بينا عن الفترة السابقة عليه. وسيعود المسيح في زمن مقبل يكشف عنه الوحي، ولا بد من فهم روح العصر حتى يتسنى فهم خطة الله إزاء الإنسان، وآمن المسيحيون أيضا بمقدرة الفرد على التغيير: فعلى الرغم من أن كل إنسان ولد حاملا وزر الخطيئة الأولى، فإن الاهتداء إلى المسيحية يمنح المرء حياة جديدة، بل يمنحه حياة خالدة. هذه الأفكار كانت جد مختلفة عن الأفكار السائدة في آسيا وأفريقيا والأمريكتين، بل عن تلك التي سادت في اليونان والرومان. لقد كتب اليونان والرومان والصينيون و بعض المجتمعات الأخرى تواريخ، ولكنهم فعلوا ذلك كي يفهموا ما كان وما سيكون دائما، لا ليفهموا كيف تتغير الأشياء. لقد آمنوا بأن الزمن دوائر متكررة متتابعة، وأن الطبيعة الإنسانية تظل دائما على ما هي عليه. وكانت كتابة التاريخ عندهم مصدرا للموعظة الخلقية التي تبين للحاكم كيف يحكم وللناس كيف تسلك. وقد وصل «تاريخ العبر» هذا في اليونان وروما القديمة إلى درجة عالية من الدقة والعمق في تفسير علل الأحداث ودوافع الناس ولكن التفسير كان يتم دائما في إطار ما تصوروا أنه طبيعة بشرية ثابتة.

وفي العصور الوسطى أصبح أدراك المسيحيين للتغير خاضعا للسيطرة والرقابة التي تفرضها الكنيسة على الوحي والتفسير، واقتصر التاريخ المسيحي الوسيط على «حياة القديسين»، فكان التاريخ يعلم الدرس نفسه برواية القصص نفسها. وظلت الإمكانية الكامنة في الثقافة المسيحية لتناول فكرة التغير بوصفها حقيقة أساسية، معطلة وخاملة إلى أن أقام العلم الدنيوي والإصلاح البروتستانتي يتحدى نفوذ الكنيسة.

واستعادت الكتابة التاريخية الغربية إبان عصر النهضة بعض العمق الذي كانت تتسم به في العالم الكلاسيكي، وذلك لأسباب منها أن المؤرخين من أمثال مكيافلي وجويتشيارديني Francesco Guicciardini، حذوا في مؤلفاتهم حذو التواريخ الكلاسيكية.

ولقد رأينا في قراءتنا لمكيافلي-على سبيل المثال-كيف استعار الأمثلة من اليونان الكلاسيكية أو من إيطاليا المعاصرة كما لو كانت الفترتان متساويتين في الجوانب الأساسية كلها-صحيح أنه كان على وعي بالفوارق، بل أنه ألف كتاب الأمير واضعا نصب عينيه ما كان يراه من تفوق الوثنية على المسيحية. لكنه تخيل أن الإيطاليين يستطيعون أن يتبنوا القيم الوثنية لأنه لم يفهم أن المسيحية أحدثت تغييرات أساسية، فقد كان يعتقد أن الأديان يمكن أن يحل أي منها محل الآخر-شأنها شأن الاستراتيجيات السياسة-ظنا منه أن كل الناس متشابهون في جوهرهم. غير أن الأوربيين في عصر مكيافلى كانوا قد بدأوا يكتشفون أن بعض الناس في العالم جد مختلفين عنهم، إذ أن أول خطاب أرسله كولمبوس (وكتبه على إثر عودة رحلة السفينة نينيا» عام 1493)، كان قد طبع جميع أرجاء أوروبا، وكان الناس (كما تقول الأسطورة) يتغنون به في شوارع المدن الإيطالية:

«إن أهل هذه الجزيرة، وغيرها من الجزر التي رأيتها أو سمعت عنها، يسيرون، رجالا ونساء، عرايا كما ولدتهم أمهاتهم، وإن كان بعض النساء يستر موضعا وحيدا بورقة من النبات أو شبكة من القطن جعلت لهذا الغرض. وليس لديهم حديد أو صلب أو أسلحة، كما أنهم لا يصلحون لاستخدامها. ولا يرجع ذلك إلى أن هؤلاء الناس يفتقرون إلى البنية المتينة والقوام الممشوق، وإنما السبب هو أنهم هيّابون إلى حد غريب... فهم لا يعرفون المكر، ويجودون بما ملكت أيديهم على نحو لا يصدقه إلا من رآه بعينه، ولا يأبون على طالب شيئا مما يحوزون. بل يدعون الجميع إلى مشاطرتهم إياه، ويبدون من الحب ما يجعلهم على استعداد لبذل المهج [(6)]

لقد كانت الاستجابة المباشرة التي أبداها الأوروبيون تجاه اكتشاف أناس مختلفين عنهم للغاية هي أنهم وضعوهم في إطار العصر الذهبي الأسطوري الذي قالت به الأساطير الكلاسيكية، والذي يناظر إلى حد ما الفكرة المسيحية عن عصر«ما قبل هبوط» آدم وحواء.. غير أن هذا كان

حلا أدبيا وأسطوريا، ولم يكن حلا تاريخيا أو أنثروبولوجيا. ولكن، يمضي الوقت، أدت الأسئلة الملحة التي أثارها وجود هذه الشعوب، في نهاية الأمر، إلى اكتشاف الأوروبيين «للثقافة» و «التغيير»-اللذين ابتدعتها الأنثروبولوجيا والتاريخ العصريين.

ويتبوأ ثلاثة من مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر مكانة بارزة في اكتشاف أوربا للثقافة، هم منتسكيو وفولتير وفيكو. وقد حاول كل من منتسكيو وفولتير أن يعللا أوجه الشبه والاختلاف بين شعوب العالم بوضعهما داخل إطار شامل يقوم في المجتمع البشري بالدور نفسه الذي تقوم به قوانين نيوتن العلمية في العالم الفيزيائي، فأدركا وجود علاقات أو روابط معينة تشكل بتجمعها ثقافة الشعب (وغالبا ما نستخدم اليوم عبارة «أسلوب الحياة»). فإذا ما اتخذنا من معلومات كولمبوس مثالا، وجدنا علاقة معينة بين العرى وعدم وجود أسلحة من الصلب أو الحديد، بل علاقة محتملة بينهما وبين اتصاف سكان أمريكا الأصليين بالكرم. إن عناصر الثقافة الواحدة متوافقة، وهي ليست عشوائية أو عرضية تماما. فمن أبعد الاحتمالات، مثلا، أن نعثر على مجتمع يسير أهله عرايا، ويكون في الوقت ذاته صانعا للفولاذ.

هذه النتيجة ينبغي أن تكون واضحة للقارئ بعد أن وصل في قراءته إلى هذا الحد. فقد دأبنا طوال فصول هذا الكتاب على بيان الطريقة التي ترتبط بها أشكال ثقافية محددة فيما بينها: الزراعة والأواني والقرى ورموز الخصب والرّبات؟ والمدن والملكية والأسرة الأبوية والجيوش والأفكار المجردة؛ والطباعة والخصوصية والفردية؛ والمسيحية وتسخير الطبيعة؛ والعبودية والعنصرية التسلطية-وهذا قليل من كثير. ولكن الناس لا يدركون في كثير من الأحيان مدى تحكم ثقافتهم في تحديد البدائل المطروحة أمامهم واختياراتهم، ويعود هذا إلى رغبتهم في الاعتقاد بأنهم أحرار في أن يفعلوا ما يشاءون، بل إنهم ليشعرون بالقلق الناجم عن الاختيار كلما فعلوا شيئا. ومن هنا كان بطء إدراكهم للثقافة بوصفها مجموعة من الأشكال التي تضع حدودا لأنواع معينة من طرق المشي، والحديث والحلم والفعل، وتسمح بها في الوقت ذاته. وقد بدأ الأوربيون من أمثال منتسكيو وفولتير وفيكو في فهم هذه الحقيقة في القرن الثامن عشر. (ومن أوضح الأمثلة على إخفاق

بعض الناس في فهم هذه العلاقات بين الظواهر الثقافية حتى اليوم انتشار كتب مثل مؤلفات إريك فون دانيكين Erich Von Danken التي تسمح بتواجد أشياء مثل البطاريات الكهربائية والمحولات وما شابه ذلك في مجتمع العصر الحجري الحديث، على الرغم من عدم اتساق هذه الآلات مع ذلك العصر).

ولكن اكتشاف منتسكيو وفولتير للثقافة لم يفض بهما إلى اكتشاف التغير الجوهري (الذي يطرأ على الثقافة والإنسان). لقد طور منتسكيو طريقة مقارنة حديثة لتحديد المعالم الأساسية للعلاقات الداخلية للثقافة. ولقد نظم المعلومات الجديدة التي وردت عن مختلف الشعوب داخل إطار سماه ماكس فيبر فيما بعد «بالأنماط المثالية» وهي اختزالات تجريدية للأشكال الثقافية. ولكنه ظل متمسكا بإيمانه بوجود طبيعة بشرية ثابتة، حين قال إن كل تنوع ثقافي هو نتاج «لروح القانون» وإن لهذه الروح ثلاثة أنماط أساسية فقط. وذهب فولتير إلى أن تاريخ العادات من شأنه أن يكشف لنا حقائق عن الناس أكثر مما يكشفه أي تاريخ للملوك والمعارف، غير أن كتابته التاريخية تناولت شعوب كل عصر كما لو كانت لها نفس القيم والدوافع ووجهات النظر السائدة في فرنسا القرن الثامن عشر. فعلى سبيل المثال رفض كل من فولتير ومنتسكيو تصديق الملاحظات التي أوردها المؤرخ الكلاسيكي هيرودوتس عن بعض العادات الجنسية في العالم القديم.

وقد كان كتاب جيامباتستا فيكو العلم الجديد (1725) أول كتاب في الأنثروبولوجيا الحديثة، وأول كتاب في التاريخ الحديث، لأنه اعترف بتفرد الثقافات البدائية والقديمة وأدرك أن لكل الأفكار والمؤسسات (بما في ذلك أشدها قداسة) تاريخا بشريا، لقد كان هذا الكتاب أول دراسة للثقافة والتغير تنكر ثبات الطبيعة الإنسانية. صحيح أن فيكو وجد تشابهات، بل حتى دورات متكررة في التاريخ الإنساني، لكنها كانت دوائر حلزونية لا دائرية، فالتاريخ الإنساني-عند فيكو-يتغير جوهريا لأنه عملية تراكمية يخلقها البشر. فلكل عصر ثقافته-أي آدابه وأساطيره ولغته-وكل عصر خلق الظروف اللازمة لظهور العصر الذي يليه، ولكن لا يمكن فهمه إلا داخل إطاره وهكذا فإن إدراك فيكو التنوع الثقافي هو الذي أدى به إلى إدراك التغير. ولا يكفي تفسير الأنماط الثقافية في إطار البيئات المختلفة (كما فعل

منتسكيو ني بعد في كتابه روح القوانين عام 1748) لأن كل بيئة جديدة كانت خلقا إنسانيا خاضعا للتغير. إن للتاريخ الإنساني اتجاها يحدده البشر بوعي أو بدون وعي. ولا شيء أزلي ذو طبيعة ثابتة.

ولم يلحظ أحد اكتشافات فيكو الثورية إلا بعد أن جعلت الثورة الفرنسية والثورة الصناعية من التغير أمرا مألوفا. فقد انهمك المثقفون الأوربيون بعد عام 1789 في سلسلة من الدراسات التي طورت الاستبصارات الأولية لدى فيكو حتى أخذت شكلا أكثر اكتمالا. وأدت الثورة الفرنسية إلى ظهور صورة دنيوية من الفكرة المسيحية التي تجعل الزمن خطا مستقيما، لا مسارا دائريا. وهكذا بدا أن نمو المعرفة البشرية يكفي وحده (دون حاجة لأي اعتبارات دينية) للإيحاء بأن كل حقبة جديدة أفضل من سابقتها، وتحولت فكرة التقدم، التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، إلى فكرة تقول بقابلية الإنسان لبلوغ الكمال، عند بعض المفكرين في القرن التاسع عشر. (والفكرتان كلتاهما كانتا تعدان في السابق من قبيل الهرطقة). كذلك شجعت الثورة الفرنسية الحركات القومية في أوربا، وهي الحركات التي كانت تلتمس ما يساندها في الدراسات القائلة بتفرد كل ثقافة قومية وبإرجاع أصول الهوية القومية إلى التراث الشعبي والأساطير في العصور الوسطى. وفي ألمانيا أفضت دراسة الأساطير واللغة إلى الدراسة المنهجية للتغير الثقافي، التي تتبعناها من هيجل إلى ماركس، كما أدت إلى التحليل المتخصص للوثائق التاريخية في مدارس التاريخ الألمانية الخصبة التي نشأت في القرن التاسع عشر.

وأعاد المؤرخ الفرنسي جول ميشليه اكتشاف كتابات فيكو عام 1824، وشرع في كتابة تاريخ فرنسا على أنه من صنع الشعب الفرنسي. وقد أكد ميشليه، ومعه المؤرخون والفلاسفة الألمان، أن كتابة التاريخ غير ممكنة إلا بمعايشة تجارب الماضي من جديد. وكانوا يؤمنون مثل فيكو-بأن هذه المعايشة ممكنة لأنه لا تزال هناك «آثار» من العقليات القديمة في العقلية الحديثة. غير أن سرعة التغير في القرن التاسع عشر والتحليل المنطقي الذي قام به فلاسفة مثل ديفيد هيوم David Hume في إنجلترا. وفلاسفة التاريخ الألمان جعل المهمة أكثر صعوبة على نحو متزايد.

إن الإدراك الكامل أن كل ثقافة متفردة وأن الحياة ليست سوى تغير-

وهو الموقف الفلسفي الذي تبنته النزعة التاريخية في القرن التاسع عشر، والذي أصبح إحدى مسلمّاتنا الأساسية المعاصرة-كان ولا يزال فكرة تحدث في العقول صدمة. ولذا فقد شنت عليه الحرب دائما. فكما لاحظنا مرارا وتكرارا، يريد كل عصر أن يؤمن بأن قيمه وسلوكه تعكس الطبيعة البشرية الثابتة. ولعل الإيمان بهذه الطبيعة الثابتة كان أشد ضرورة للمدافعين عن مجتمع السوق في القرن التاسع عشر. وكما رأينا حين تناولنا هويز ولوم، فإن المدافعين عن مجتمع السوق الحديثة توصلوا إلى مجموعة جديدة كاملة من المبادئ اليقينية عن «الطبيعة الإنسانية» و«القانون الطبيعي» حتى يخففوا من تأثير الاتجاه نحو التفكك والانقسام والتغير في مجتمع قائم على أنموذج السوق.

غير أن الاكتشافات الأنثروبولوجية الجديدة ومناهج التحليل المنطقي عملت على التشكيك في كثير من هذه «المبادئ اليقينية» الجديدة التي ابتدعوها بعد طرحها مباشرة. وحدث هذا منذ ظهور البدايات الأولى لنظرية السوق الليبرالية في القرن السابع عشر. فقد سخر بليز باسكال Blaise Pascal في القرن السابع عشر من إيمان رينيه ديكارت Rene Descartes البسيط بأن «الله قد أقام نظام الأشياء... بحيث أنه إذا أهتم كل إنسان بنفسه وحسب ولم يبد اهتماما بالآخرين، فإنه، مع هذا، سيعمل من أجل صالحهم، إن جرت الأمور في مجراها الطبيعي»[7].

لقد اتضح لباسكال، من خلال ملاحظته عادات البشر المتباينة، أن «السلب، ونكاح المحارم، ووأد الأطفال، وقتل الأطفال والآباء» تعد «فضائل» من وجهة نظر بعض الثقافات. ومن هنا فإن «تأسيس نظام العالم... بحسب هوى كل فرد»، هو ضرب من الجنون، فإن قوانين الطبيعة الإنسانية-حسب رؤية باسكال-تتغير مع كل فصل ومع كل عبور للنهر، وإنه لمن لغو القول افتراض أن العدالة يمكن أن تأتي من مجتمع لا يمارس فيه الإحسان أو الإحساس بالترابط أو بالتراث. إن أخلاقيات التمحور حول الذات الفارغة في عالم ما بعد العصور الوسطى هي أخلاقيات مخيفة، شأنها في هذا شأن «الصمت الأبدي الذي يسود الفضاء اللامتناهي» الذي افترضه العلم بعد العصر الوسيط.

وفي نهاية القرن الثامن عشر عاد آدم سميث إلى ما كان يؤمن به

ديكارت، ولكن المعرفة الأنثروبولوجية التي توصل إليها كولومبوس فندت بدورها رؤيته الخاصة «بالإنسان الاقتصادي» الطبيعي، كما أن افتراضه أن قوانين العرض والطلب وغريزة التملك الإنسانية «الطبيعية»، ستؤدي إلى انسجام طبيعي بين المصالح المختلفة، كان قد واجه بالفعل تحديا نتيجة لإصرار ديفيد هيوم على أن منطق العلة والمعلول أضيق نطاقا من أن يساند مثل هذه التعميمات.

ومع هذا فإن أصحاب مذهب المنفعة العامة في بريطانيا والوضعيين في أوربا كان عليهم أن يتعلموا الدروس نفسها من جديد. فقد ظهر عاملان يبرران استخلاص قوانين جديدة للطبيعة البشرية، هما الحاجة إلى مجتمع يدار على نحو أشبه بالسوق، والنجاح الذي أحرزته الآلات والعلم. ولكن سرعان ما اتضح أن القوانين الجديدة تشبه القوانين القديمة التي طرحها ديكارت ولوك وآدم سميث. إذ حاول أصحاب مذهب المنفعة (جيرمي بنتام Jeremy Bentham وجيمس مل James Mill وجون ستيوارت مل في شبابه) أن يجدوا الطبيعة الإنسانية كامنة، في تلك التي يتمتع بها كل إنسان، على الحساب الرشيد للّذات والآلام التي يحس بهما كل فرد منعزل، وتخيلوا أن «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» يمكن أن يصلح هدفا للسياسة الاجتماعية، كما أن تعظيم اللذة الفردية يمكن أن يصلح الهدف المحدد لسلوك الأفراد. واشتط الوضعيون من أمثال هيوليت تين في فرنسا إلى درجة أنهم ذهبوا إلى أن «الفضيلة والرذيلة هي نواتج مثل السكر والزاج (حامض الكبريتيك).

بل إن رؤية القرن التاسع عشر للطبيعة الإنسانية والقانون الطبيعي كانت أكثر تهافتا من الرؤى السابقة، ومن ثم كانت المعارضة الموجهة إليها أقوى، إذ حل محل باسكال، الذي كان وحيدا منفردا، حركة رومانسية كاملة من الفنانين والشعراء والفلاسفة الذين لا نستطيع تجاهل إصرارهم على قوة العاطفة واللاعقلانية والانفعال والثقافة. وقدمت الدراسات المتخصصة الناشئة في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ مزيدا من الأدلة على تنوع الثقافة لدرجة لا يمكن معها طرح قوانين كلية للطبيعة الإنسانية. إن الطريق الذي يفضي من إدراك الفروق الثقافية إلى إدراك التغير الجوهري قد أصبح ممهدا، وأصبح من الأسهل على أناس نشأوا مؤمنين بفكرة

الزمن المسيحي والتقدم أن يسيروا فيه.

النسبية والعلوم الإنسانية

أدرك الغربيون-طوال نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين- أن الاختبارات الإنسانية أشد تعقدا وأقل قابلية للتنبوء مما اعترف به الوضعيون وأصحاب مذهب المنفعة. فسخر فلاسفة من أمثال آرثر شوبنهوز Arthur Schopenhauer وفريدريك نيتشة وهنري برجسون Henri Bergson من اعتقاد الوضعيين بأن الإنسان آلة عاقلة مفكرة، وتمسكوا بأن الإنسان إن هو إلا حزمة من الدوافع الحيوانية، وبأن الإرادة والغريزة والطاقة والدافع هي التي تحرك الإنسان. وقد تأثرت البشرية بالسلطة والأسطورة والأكذوبة أكثر مما تأثرت بالعقل والحجة. ووجد سيجموند فرويد شواهد تدل على أن السلوك الإنساني هو أساسا سلوك غير عقلاني. فالرغبات الجنسية والدوافع المتراكمة من اللاشعور هي التي دفعت الناس لأن يفعلوا ما يفعلونه. أما العقل فكان في الحقيقة أداة لخداع الذات وإرباك الآخرين. والمبررات التي تقدمها لسلوكنا (وهي تفسيرات عقلية ولكنها زائفة) هي دفاعات لا شعور قادر على التستر. فإذا كنا نمنع أنفسنا من فهم أنفسنا، فأنى لنا بفهم غيرنا؟ فلا عجب أن كان أحد الموضوعات المتكررة في دراما القرن العشرين هو أن الناس لا تتواصل بعضها مع البعض.

وكما بعث الفلاسفة وفرويد استبصارات الشعراء والفنانين الرومانسيين بالجانب اللامعقول في الأفراد، فإن علماء الاجتماع قد أصبح لديهم وعي متزايد بالنسيج اللاعقلي للمجتمع. فالناس لم يخلقوا المجتمع «بعقد اجتماعي» كما تخيل المفكرون الوضعيون، ولم يحدث أن وافق أحد على الانضمام إلى المجتمع كما ينضم المرء إلى جمعية من الجمعيات. بل إن المجتمع-كما بين إميل دور كايم Emile Durkheim - كالدين، يتقبل المرء أساطيره وسلطانه لأنه عضو فيه. والمرء لا يختار العضوية في المجتمع الإنساني. إن المجتمع والثقافة هما اللذان منحا الفرد إنسانيته وفرديته (كما أدرك سقراط ونعى لوك). وشبيه بهذا ما ذكر ماكس فيبر من أن الناس لا يطيعون القوانين لأنهم يوافقون عليها، فكثير من الناس يطيعون القادة بسبب سحرهم وشخصيتهم الكاريزمية أو قد يطيعون القوانين من

باب الانقياد للعرف أو عدم الاكتراث البيروقراطي. وقد أدت معرفة أهمية العوامل اللاعقلية في المجتمع ببعض علماء الاجتماع (من فلفريدو باريتو Vilferdo Pareto إلى أخصائيي العلاقات العامة والدعاية الحديثة إلى المناداة بالتحكم في عقول الناس والتمويه عليهم. وهناك آخرون (مثل جورج سوريل Georges Sore) استخدموا الأساطير الشعبية أداة للثورة الاجتماعية. إن إدراك قدرة المجتمع على التحكم في السلوك، يؤدي إلى نفس النتائج النسبية التي تؤدي إليها كشوف الأنثروبولوجيين بشأن تحكم الثقافة في جوانب كثيرة من حياة البشر. وقد قام «علم اجتماع المعرفة»[8] وهو علم لم يظهر إلا في القرن العشرين بإخضاع المعرفة، نفسها لمثل هذا التحليل، فقد بين علماء الاجتماع من أمثال كارل مانهايم-مستندين إلى اكتشافات ماركس لأيديولوجيات الطبقات الاجتماعية، وبحث دور كايم في «العقليات الجمعية»[9]، ودراسات فيبر النظرية والتاريخية-أن المعرفة نفسها نسبية بحسب الوضع الاجتماعي للعارف (أو «مرتبطة» بهذا الوضع، كما يفضل مانهايم أن يقول). فالطبقات المختلفة تكون لنفسها أنواعا مختلفة من المعرفة. وعلى الرغم من أنه قد تكون هناك طرق لتحديد صدق جزئية معينة من المعرفة أو خطئها، فإن الشيء الذي ينبغي الاعتراف به هو أنها معرفة من أجل طبقة معينة في ظرف تاريخي محدد. مثال ذلك أن تراث البحث العلمي الغربي الحديث برمته في اهتمامه بالفصل بين الملاحظ والشيء الملاحظ، وفي اتجاهه إلى التفتيت والتخصيص وتأكيده على رؤية الأشياء في شكل كمي، إنما يعكس احتياجات طبقة ناشئة تنادي بالتفرد، وكل توجهها نحو السوق. أما المعرفة التي يقدمها العلم الصيني وبناء اللغة الصينية فتعكس الاحتياجات المختلفة لطبقة بيروقراطية من المثقفين. وهناك عدد لا يحصى من أنماط المعرفة. وفي جميع هذه الحالات يكون وضع الإنسان الاجتماعي والثقافي هو الذي يحدد ما يمكنه معرفته.

وراء اليقين والنسبية: فهم التاريخ الإنساني وصنعه.

«أعلن كارل مانهايم حين كتب ما يمكن أن يسمى «ببيان النزعة التاريخية» أن هذه القوة الثقافية تلخص نظرة الإنسان الحديث إلى الكون. فللتاريخية أهمية قصوى في العلوم الاجتماعية وفي التفكير اليومي على السواء. فمن

المستحيل المشاركة في السياسة بل حتى فهم إنسان ما في أيامنا هذه، بدون الرجوع إلى مبادئ النزعة التاريخية. ولا بد للإنسان الحديث، سواء أكان عالما اجتماعيا أم رجلا عاديا، أن يتناول كل الحقائق التي تواجهه بوصفها حقائق ظهرت تدريجيا وتطورت تطورا ديناميا). ذلك لأن الناس يستخدمون، في حياتهم اليومية بدورها، مفاهيم ذات مضامين تاريخية كالسلوك الثقافي، والرأسمالية، والحركة الاجتماعية، وما إلى ذلك. والعقلية الحديثة تتعامل مع هذه الظواهر بوصفها إمكانات في حالة حركة مستمرة من نقطة زمنية إلى أخرى. وحتى في تفكيرنا اليومي نسعى إلى أن تحديد موقفنا الراهن في إطار مجال دينامي، وأن نتعرف على الوقت من خلال «الساعة الكونية للتاريخ» [10].

أننا نعيش في عالم يتغير دوما، وتغيره هو يقيننا الوحيد. ولا يمكننا أن نفهم أنفسنا أو وضعنا الحالي بدون أن نفهم هذه التغيرات، فهذا هو كل وجودنا، ولكن كلما ازداد تغير الأشياء، ازداد فهمنا لها بصعوبة فنحن أقدر على فهم الثبات والاستمرار، ولكن بقاءنا يتوقف على فهم التغير.

هذه هي المشكلة التي بدأت النزعة التاريخية في مواجهتها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وثمة فلاسفة (مثل فلهلم دلتى Wilhelm Deltey، فريدريك نيتشة، بنديتو كوروتشة Benedetto Croce، ر. ج. كولنجوود R.G. Collingwood) دفعوا بمشكلة الفهم التاريخي إلى حافة اللايقين. فكل عصر، بل كل حادثة وكل فرد، هو في نظرهم نسيج وحده. ولكي نفهمه فهما كاملا يتعين علينا أن نتجاوز تفردنا ونشارك في خصوصيته. غير أن ممارستنا لتجربة معايشة هذا العمر أو الحادثة أو الفرد من جديد هي بالضرورة ممارستنا نحن إذ أننا لا نفقد ذاتنا كلية. وكل تفسير وتأويل، برغم كل ما نبذله من جهد، هو تفسيرنا وتأويلنا نحن. أما محاولة فهم الماضي بوصفه حقيقة موضوعية في جهد عقيم، لأن كل إنسان يراه من زاويته الخاصة ومن خلال ذاته. ويصدق هذا الأمر على فهم الحاضر وإن كان الماضي (الذي بدأ منذ لحظة) يضيع منا بقدر أكبر. وهكذا لا يوجد شيء اسمه الماضي، بل كل ما هنالك أشكال من الفهم بقدر عدد الناس في الحاضر. فالتاريخ هو التفكير في الماضي. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نحدد ما إذا كانت حقيقة معينة صادقة أم لا بعد النظر

الدقيق فيما تعنيه، فإن هناك عددا لا متناه من الحقائق التي يمكن النظر إليها من منظورات لا متناهية. ونحن نختار تلك التي تهمنا لأنها تهمنا. وكل عصر يعيد كتابة الماضي في ضوء مصالح الحاضر. وكل إنسان يفعل هذا، ويغير الماضي. وهكذا فإن الأسطورة والذاكرة والحنين والتاريخ-كل هذه ليست سوى طرق بديلة لكي نجعل لأنفسنا جذورا في الزمن. وليس للتاريخ «الموضوعي» معنى بمعزل عن اتباع قواعد التحقق التي تنتمي إلى الحاضر. وهذا يساعدنا على استبعاد الأخطاء، ولكنه لا يهدينا إلى كيفية اختيار الحقائق. فالتاريخ ليس إلا إعادة بناء خلاقة الماضي في ضوء الحاضر.

إن إدراك أن كل شيء يتغير، لم يصبح ممكنا إلا في مجتمع يغير كل شيء-أي مجتمع الاستهلاك السريع-. ولكن ما إن توصل الإنسان إلى هذا الإدراك حتى أصبح يصدق على كل المجتمعات. على أن النتيجة التي خلصت إليها النزعة التاريخية قد أقلقت كثيرا من مفكري القرن العشرين إلى حد أنهم لاذوا بالدين أو الأسطورة أو التجربة المباشرة فرارا من التغير. وانتهى البعض إلى أن التاريخ غير جدير بالمعرفة ما دام غير نهائي، أو إلى أنه إذا كان كل شيء يتغير فلا يوجد بالتالي جدوى من معرفة كيفية حدوث هذا التغير.

ووجد آخرون (كميشيلية في قراءته لفيكو) قدرا هائلا من الحرية في اكتشاف قدرة البشر على أن يصنعوا أنفسهم، ويعيدوا صناعتها بلا انقطاع. هذا التغير الشامل لا يعني في نظرهم أن يعلن الإنسان يأسه ويقعد ملوما محسورا، بل يعني إتاحة الفرصة لفهم متجدد والتخطيط لاتجاهات جديدة. ومن أجل هؤلاء كتب هذا الكتاب.

لمزيد من الإطلاع

اعتمدنا اعتمادا كبيرا في مجال تاريخ فن التصوير الحديث، على كتاب إيان دنلوب Ian Dunlopصدمة الجديد The Shock of the New وهو كتاب يمتلئ بالحيوية ومصور تصويرا جيدا. وثمة تاريخ شامل آخر يمكن أن نجده في كتاب جون كندي John Canaday التيارات الرئيسة في الفن الحديث Mainstreams in Modern Art وهو من الكتب الجيدة التي تقدم تفسيرا لمقاصد الفنانين المحدثين الأول من منظور عشرينات هذا القرن. وهناك مدخل

طيب عن الموسيقى الحديثة يغطي الفترة نفسها، هو كتاب لينارد برنشتين (حسب النطق الأمريكي) Leonard Bernstein سؤال بلا جواب The Unanswered Question.

وإذا أراد القارئ مداخل للثقافة الحديثة في صورتها الأعم فثمة مختارات ممتازة في كتاب إيوجين فيبر Eugen Weber دروب إلى الحاضر Paths to the Present وكتاب ريتشارد ألمان Richard Ellmann وشارلز فيدلسون Charles Feidelson التراث الحديثThe Modern Tradition ، كما أن كتاب جون كروكشانك John Cruikshank جوانب من العقلية الأوربية الحديثةAspects of the Modern European Mind هو مجموعة مفيدة أيضا من المختارات القصيرة. أما عن كتب تاريخ الثقافة الحديثة فلدينا كتاب ممتاز هو كتاب هـ ستيوارت هيوز H. Stuart Hughes الوعي والمجتمع: إعادة توجيه الفكر الاجتماعي الأوربي 1890-1930 Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930 وكتاب روجر شاتوك Roger Shattuck سنين المأدبة: أصول الحركة الطليعية في فرنسا من 1885 إلى الحرب العالمية الأولىThe Banquet Years: The Origins of the Avant-Grade in France, 1885 to World War I دراسة تستغرق اهتمام القارئ عن أربعة فنانين في هذه الفترة. وقد أشرف توماس ب. هس .Thomas B. Hess وجون أشبيري John Ashbery على جمع بعض المقالات الممتازة في كتاب فن الطليعةAvant-Garde Art. وكتاب ريناتو بوجولي Renato Poggioli نظرية الطليعة The Theory of the Avant-Garde هو تحليل ماركسي متعمق يشحذ قريحة القارئ، أما كتاب آرنولد هاوزرArnold Hauser التاريخ الاجتماعي للفن) The Social History of Art. خصوصا الجزء الرابع عن الطبيعة والانطباعية وعصر السينما) فهو أيضا معالجة ماركسية مثيرة، وكذلك كتاب جون برجر John Berger طرق الرؤية Ways of Seeing والتواريخ الأكثر تخصصا التي كتبها ريموند وليامز Raymond Williams الثقافة والمجتمع 1780-1950 Culture and Society 1780-1950 والثورة الطويلة The Long Revolution، وكلمات رئيسة Key Words .

وجون جودفيلد John GoodField اكتشاف الزمنThe Discovery of Time وكتاب فرانك أ. مانويل Frank E. Manuel أشكال التاريخ الفلسفي Shapes of Philosophic History وكتاب فريتز شتيرن Fritz Stern الضروب المتنوعة للتاريخ

The Varieties of History وكتاب ر. ج. كولنجوود R. G. Collingwood فكرة التاريخ The Idea of History وهو كتاب رائع يتطلب جهدا من قارئه. أما كتاب جونتر و رملنج. Gunter W Remmling المحافظ طريق إلى الشك Road to Suspicion فيتتبع أصول علم اجتماع المعرفة. وهناك تاريخ ثقافي عام في كتاب هاري بروش Harry Prosch أصول فلسفة القرن العشرين: تطور الفكر من كوبر تيكوس إلى العصر الحالي The Genesis of Twentieth Century Philosophy: The Evolution of Thought From Copernicus to the Present

وهناك أيضا كم من الكتب الخاصة عن الثقافة الحديثة تستحق التنويه. فهناك كتاب ليسلي أ .هوايت Leslie A. White علم الثقافة The Science of Culture وبالرغم من أنه ليس تاريخا فإنه يعد تعبيرا ممتازا عن موقف نزعة الحتمية الثقافية. وتعد أعمال مارشال مكلوهان Marshall McLuhan وبصفة خاصة فهم وسائط الإعلام Understanding Media العروس الآلية The Mechanical Bride مدخلا رائعا لثقافة التليفزيون، وكذلك كتاب ريموند وليمز التليفزيون Television.

وهناك عدة كتب عن السينما لا نذكر منها إلا واحدا هو كتاب بيلا بالاز Bela BalaZ نظرية الفيلم Theory of the Film. وهناك تاريخ مشوق للأنثروبولوجيا والأثروبولوجيني وهو كتاب هـ. ر. هيز H. R. Hoys من القرد إلى الملاك From Ape to Angel.

هوامش الفصل الحادي والعشرين

هذه الفقرات وغيرها من اقتباسات هذا القسم مأخوذة من كتاب إيان دنلوب:

(1) Ian Dunlop's The Shock of the New, New York: Mcgraw-Hill, 1972.

(2) John Canady, Mainstreams of Modern Art, New York: Simon & Schuster, 1959, pp. 469-470.

(3) Van Wyck Brooks, John Sloan, quoted in Ian Dunlop, op. cit. p. 197

(4) Walter Pach, Queer Thing, Painting, quoted in ibid

(5) Quoted in Ibid, pp. 184-185.

(6) Quoted in Howard Mumford Jones, O Strange New World, New York: Viking Press, 1964, pp.15-16.

(7) Letter of 6 October 1646 to Princess Elizabeth of Bohemia. Quoted in Lucien Goldmann, The Hidden God, London: Routledge: Kegan Paul, 1964, p. 28.

(8) J.W. Burrow, Evolution and Society, Cambridge Univ. Press, 1966, p. 136.

(9) William Ewart Gladstone quoted in A.D. White, A History of the Welfare of Science With Theology in Christendom, New York: Dover, 1960, vol. 1, p. 76

(10) Gunter W. Remmling, Road to Suspicion: A Study of Modern Mentality and the Sociology of Knowledge, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967, p. 95.

السياق التاريخي
للعالم الحديث: من 1800 حتى الوقت الحاضر

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
الثورة الصناعية حوالي 1700		أسرة مانشو في الصين 1912-1644
الرومانتيكية الثقافية 1900 -1780		
نابليون 1815-1800		
الاشتراكية الطوباوية 1848-1800	البريطانيون ينهون تجارة الرقيق 1807	
مذهب المنفعة 1870 -1800		
الليبرالية 1914-1800	ازدياد أسعارالرقيق 1808	
أول خط سكة حديد 1825	الولايات المتحده تنهي تجارة الرقيق 1809	
«ثورة يوليه« الفرنسية 1830	استقلال معظم أمريكا اللاتينية 1828 -1810	
«الواقعية« الثقافية 1914-1830		حرب الأفيون البريطانية الصينية 1842-1839
حركة الميثاق 1848-1838		اضمحلال تجارة الرقيق في أفريقيا 1863-1840
ثورات 1848		
البيان الشيوعي 1848		
توحيد إيطاليا 1870 -1848		
نابليون الثالث حكم 1852-1870	البرازيل تنهي تجارة الرقيق 1851	تمرد تايبنج في الصين 1864-1851
		فتح اليابان

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
		1854
		التمرد الكبير في الهند 1858-1857
		بريطانيا تحكم الهند 1858
مل عن الحرية 1859		
كتاب داروين أصل الأنواع 1859		
تحريرالأقنان في روسيا 1861	الحرب الأهلية الأمريكية 1865-1861	
صالون المرفوضين 1863	إعلان تحريرالعبيد في الولايات المتحدة 1866	صن يات/ صن 1925-1866
		استرجاع الميجي في اليابان 1867
		المهاتما غاندي 1948-1869
		فتح قنال السويس 1869
تمرد كوميونة باريس 1870		نهاية الإقطاع في اليابان 1871
الانطباعية 1890-1870		
الإمبراطوريه الألمانية 1918-1871		
آلة الاحتراق الداخلي 1876	التليفون 1876	ذروة الإمبريالية الغربية 1914-1880
	ظهور تشريعات التفرقة العنصرية في الولايات المتحدة 1954-1877	تنظيم حزب المؤتمر الهندي 1885
	البرازيل تحرر العبيد 1888	
ما بعد الانطباعية	الرأسمالية المالية الأمريكية	

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
حوالي 1890	حوالي 1890	
التعبيرية في الفن		
حوالي 1893		
اكتشاف أشعة أكس		
1895		
البرق اللاسلكي		
1899		
فرويد تفسيرالأحلام	الحركة التقدمية في الولايات	ثورة الملاكمين في الصين
1900	المتحدة 1901- 1916	1900
التكعيبية		
حوالي 1903		
ثورة 1905 في روسيا		
نظريات أينشتين	الثورة المكسيكية	الثورة في الصين
1910-1905	1911	1911
	معرض آرموري في نيويورك	
	1913	
	خط فورد للتجميع	
	1913	
الحرب العالمية الأولى		النبلاء المتناحرون
1918-1914		يقسمون الصين
		1928-1916
الثورة الروسية		
1917		
السيريالية		ذروة القومية الهندية
حوالي 1918		1947-1919
عصبة الأمم		ذروة الثورة الاجتماعية
1946-1920		في المكسيك
		1940-1920
الثورة الفاشية في إيطاليا		
1922		
موت لينين		
1924		
ديكتاتورية ستالين	تجارب هوثورن التي قام	
1953-1924	بها إلتون مايو	

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
	1924	
		النظام القومي في الصين
		(تشانج كاي/ تشيك)
		1949-1928
الكساد الكبير	الكساد الكبير	انتصار المتشردين في اليابان
1939-1929	1939-1929	1936
الثورة النازية في ألمانيا	برنامج الرئيس روزفلت الجديد	اليابان تغزو الصين
	في الولايات المتحدة	1937
	لانعاش الاقتصاد الأمريكي	
	من خلال تدخل الدولة	
1933	1939 -1933	
الحرب العالمية الثانيه	خمود الثورة المكسيكية	
1945-1939	حوالي 1940	
انقسام أوروبا إلى	الحرب العالمية الثانية	
شرق وغرب	1945-1941	
1945		
حصول المرأة على حق	انتشار الصناعات التخليقية	
الاقتراع: فرنسا وإيطاليا	في الاقتصاد الأمريكي	
1946-1945	حوالي 1945	
مشروع مارشال الأمريكي	الحرب الباردة مع روسيا	بريطانيا تغادرالهند
1947	حوالي 1946	1947
حلف الأطلنطي (الناتو)		الانتصار الشيوعي
		في الصين
1949		1949
انتعاش ألمانيا الغربية		الثورات في أفريقيا
حوالي 1949		ضد الاستعمار، والاستقلال
		حوالي 1949
		استقلال أندونسيا
		1949
	الحرب الكورية	
	1953-1950	
موت ستالين	الشيوعية الكوبية	
1953	حوالي 1959	
نهاية مستعمرات إنجلترا	حرب الولايات المتحدة في فيتنام	الانقسام الصيني/ الروسي

الثقافة في أوروبا	السياسة والاقتصاد في أوروبا	الأمريكتان
وفرنسا وبلجيكا في أفريقيا 1962-1957	1975-1964	حوالي 1960
احتجاجات العمال والطلبة 1968	ديموقراطية شيلي الماركسية 1974 -1970	الثورة الثقافية في الصين 1967-1966
السوق الأوروبية المشتركة تضم انجلترا 1973		
الكساد والتضخم حوالي 1973	استقالة نيكسون 1974	
مكاسب الأحزاب الاشتراكية والشيوعية في غرب أوروبا 1976 -1974		موت ماو 1976
		الصين تفتح أبوابها للغرب 1978
	زيادة حدة أزمة الطاقة 1979	خلع شاه إيران 1979

المؤلف في سطور:

كافين رايلي

* مؤرخ أمريكي، ورئيس جمعية التاريخ العالمي (1982- 1983) وعضو الجمعية التاريخية الأمريكية.

*متخرج في جامعة رتجرز بالولايات المتحدة.

* له عدة مؤلفات أهمها:

- الكتاب الذي بين يدي القارئ (ويعد نموذجا خاصا ومتميزا في تدريس التاريخ من خلال قضايا وموضوعات).

- مجموعة من المقالات والدراسات

- وكتاب عن تدريس التاريخ عامة وتاريخ الحضارة خاصة.

المترجمان في سطور:

د. عبد الوهاب عمد المسيري

* أستاذ بكلية البنات (جامعة عين شمس) معار لجامعة الملك سعود بالرياض. (قسم الأدب الإنجليزي والمقارن).

* شغل وظيفة خبير الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام حتى عام 1975.

* عمل مستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية بهيئة الأمم المتحدة بين عامى1975- 1979.

* من مؤلفاته:

- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية.



قصة الانثروبولوجيا

تأليف: د. حسين فهيم

(وهو يعد لطبعة جديدة منها ستصدر خلال عام أن شاء الله)

- الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية.

- الأيديولوجية الصهيونية: دراسة في علم اجتماع المعرفة-جزآن (صدر في سلسلة عالم المعرفة).

د. هدى عبد السميع حجازي

* أستاذة مساعدة بكلية البنات (جامعة عين شمس) معارة لجامعة الملك سعود بالرياض.

* دكتوراه في الأصول الفلسفية والاجتماعية من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة عام 1979

* من مؤلفاتها:

- كتاب مهنة التعليم

- مقالات في التربية وفي النظام التعليمي في إسرائيل.

المراجع في سطور:

د. فؤاد زكريا

* من مواليد بور سعيد بجمهورية مصر العربية (1927)

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة عين شمس عام 1956.

* رأس تحرير مجلة الفكر المعاصر وتراث الإنسانية في مصر.

* من أعماله المنشورة:

- اسبينوزا ونظرية المعرفة

- الإنسان والحضارة

- التعبير الموسيقي

- مشكلات الفكر والثقافة

- ترجمة ودراسة لجمهورية أفلاطون

- ترجمة العقل والثورة (ماركيوز)

- ترجمة حكمة الغرب-جزآن (صدر في سلسلة عالم المعرفة)

* يعمل حاليا رئيسا لقسم الفلسفة بجامعة الكويت، ومستشارا لسلسلة عالم المعرفة.